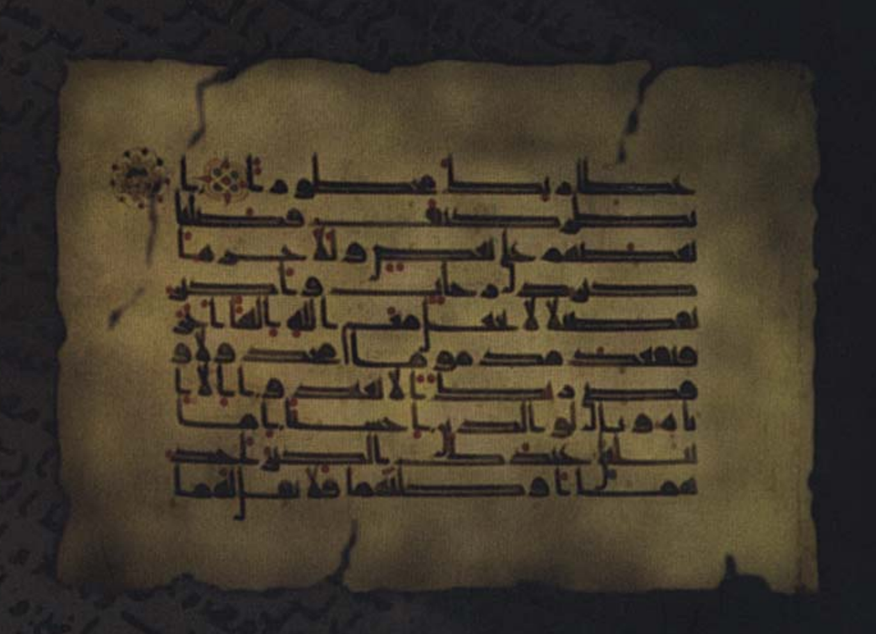Taufik Adnan Amal

REKONSTRUKSI SEJARAH AL-QURAN





REKONSTRUKSI SEJARAH AL-QURAN

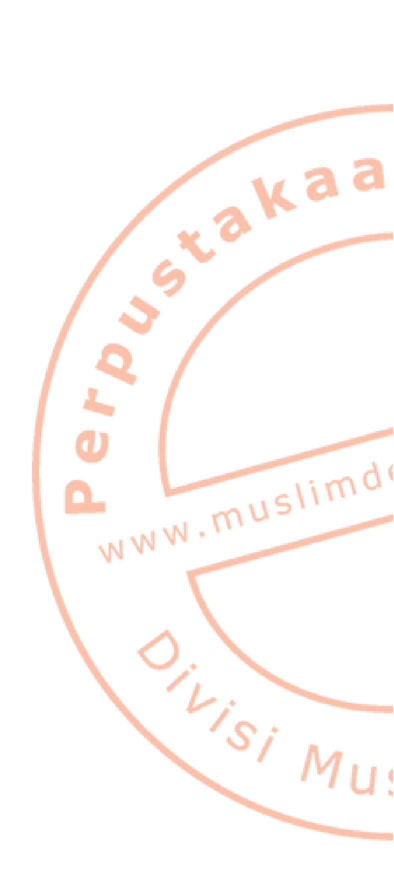
Penulis: Taufik Adnan Amal
Penyunting: Samsu Rizal Panggabean

EDISI DIGITAL

Desain Cover: Nur Kholis al-Adib
Lay-out dan Redesain cover: Priyanto
Redaksi: Anick HT



Jakarta 2011



PENGANTAR

Prof. Dr. M. Quraish Shihab



Secara umum, produk ulama serta cendekiawan lainnya di bidang al-Quran sementara ini terkonsentrasi pada tafsir dan ilmu-ilmu al-Quran. Dalam perkembangannya, karya di bidang tafsir melahirkan bentuk serta gaya baru penulisan. Ada yang menulis tafsir secara konvensional yang dikenal dengan metode *tahlîlî*. Ada juga yang menulis tafsir berdasarkan tema-tema besar dalam al-Quran yang lebih populer dengan sebutan metode *mawdlû'î*. Bahkan belakangan ini, muncul sebuah karya tafsir yang mengkaji al-Quran berdasarkan kronologi turunnya ayat, seperti *al-Tafsîr al-Hadîts* karya 'Izzat Darwazah.

Di bidang *'Ulûm al-Qur'ãn* pun demikian. Produk-produk tersebut diawali dengan kodifikasi hadits-hadits di seputar al-Quran dan kemudian secara khusus ditandai dengan munculnya karya khusus dalam bagian-bagian tertentu dari *'Ulûm al-Qur'ãn* seperti *al-Nãsikh wa al-Mansûkh* (Abu Ubaid al-Qasim bin Salam/w. 224 H.), *Asbãb al-Nuzûl* (Ali bin al-Madini/w. 234 H.), *Masykal al-Qur'ãn* (Ibn Qutaibah/w. 276 H.), dan sebagainya.

Materi *Tãrîkh al-Qur'ãn* atau Sejarah al-Qur'ãn sebagaimana yang menjadi fokus dalam buku ini, merupakan bagian dari *'Ulûm al-Qur'ãn*. Secara konvensional, sejarah al-Quran biasanya dikaji di bawah judul *Jam' al-Qur'ãn,* atau *Rasm al-Qur'ãn,* atau *Kitãbah al-Qur'ãn,* atau *Tashhîf al-Qur'ãn* dan berbagai istilah lainnya. Namun demikian beberapa ulama telah menulis materi sejarah

al-Quran secara khusus dalam buku tersendiri, seperti al-Anbari (*al-Mashãhif*), al-Sijistani (*Kitãb al-Mashãhif*), al-Abyari (*Tãrîkh al-Qur'ãn*), al-Zanjani (*Tãrîkh al-Qur'ãn*) dan sebagainya yang juga banyak menjadi rujukan dalam buku ini. Bahkan, kita juga tidak bisa melupakan karya-karya para orientalis/islami di bidang ini yang dirintis oleh Noeldeke, Jeffery dan Bell.

Di Indonesia sendiri, kajian-kajian tentang al-Quran dipelopori oleh Abdul Rauf Singkel-Aceh ketika menulis tafsir al-Quran pada pertengahan abad XVII, meskipun ada yang berkata bahwa karya Abdur Rauf Singkel ini lebih mirip sebagai terjemahan *Tafsîr al-Baidlãwî.* Upaya rintisan ini kemudian diikuti oleh Munawar Chalil (*Tafsir al-Qur'ãn Hidayatur Rahman*), A. Hassan Bandung (*al-Furqãn*, 1928), Mahmud Yunus (*Tafsir Qur'ãn Indonesia*, 1935), Hamka (*Tafsir al-Azhar*), Zainuddin Hamid (*Tafsir al-Qur'ãn*, 1959), Iskandar Idris (*Hibarna*), dan Kasim Bakry (*Tafsir al-Qur'ãnul Hakim*, 1960). Dalam bahasa-bahasa daerah, upaya-upaya ini dilanjutkan oleh Kemajuan Islam Yogyakarta (*Qur'ãn Kejawen dan Qur'ãn Sundawiyah*), Bisyri Musthafa Rembang (*al-'Ibrîz*, 1960), R. Muhammad Adnan (*Al-Qur'ãn Suci Basa Jawi*, 1969) dan Bakri Syahid (*al-Hudã*, 1972). Upaya-upaya ini bahkan ditindaklanjuti secara resmi oleh Pemerintah Republik Indonesia. Proyek penerjemahan al-Quran dikukuhkan oleh MPR dan dimasukkan dalam Pola I Pembangunan Semesta Berencana. Menteri Agama yang ditunjuk sebagai pelaksana bahkan telah membentuk lembaga yang pertama kali diketuai oleh Soenarjo. Terjemahan-terjemahan tersebut yang dicetak dalam jutaan eksemplar, telah mengalami perkembangan yang akhirnya, atas usul Musyawarah Kerja Ulama al-Quran ke XV (23-25 Maret 1989), disempurnakan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama bersama Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran. Sebentar lagi, tepatnya pada Ramadhan 1422 H ini, kita akan menyaksikan hasil kreativitas beberapa alumni al-Azhar Cairo yang menerjemahkan *Tafsîr al-Muntakhab,* sebuah tafsir pilihan di Mesir dewasa ini.

Upaya-upaya tersebut di atas, serta tuntutan masyarakat pencinta al-Quran, mengundang para cendekia untuk menulis dan menerjemahkan berbagai karya di seputar al-Quran. Kepustakaan-kepustakaan tersebut telah terisi dengan karya-karya Hasbi Ash-Shiddiqi (*Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'ãn*, 1980), beberapa *text book* perguruan tinggi, terjemahan karya Manna' al-Qaththan, serta beberapa karya penulis sendiri. Khusus dalam wacana sejarah al-Quran, beberapa karya dan terjemahan telah muncul seperti Adnan Lubis (*Tãrîkh al-Qur'ãn*, 1941), Abu Bakar Aceh (*Sejarah al-Qur'ãn*, 1986), Mustofa (*Sejarah Al-Qur'ãn*, 1994) dan sebagainya. Bahkan, *Tãrîkh al-Qur'ãn* karya al-Zanjani (*Wawasan Baru Tãrîkh al-Qur'ãn*, 1986) dan Al-Abyari (*Sejarah Al-Qur'ãn*, 1993) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

* * * * *

Tanpa argumentasi-argumentasi teologis, siapa pun harus mengalah dan mengakui bahwa al-Quran telah membuktikan diri sebagai sesuatu yang mampu menciptakan peradaban dan tradisi menulis yang sangat tinggi. Dari al-Quran, berbagai produk dan karya telah memenuhi jutaan rak di berbagai perpustakaan. Semua ini muncul karena adanya kebenaran dan keyakinan bahwa al-Quran adalah kalam Allah serta menjadi kitab suci umat Islam.

Harus diakui, sampai saat ini masih ada yang gigih dan terus mengkaji berbagai hal tentang sejarah al-Quran. Ada yang dimotivasi oleh keinginan untuk membuktikan kebenaran al-Quran, ada juga yang berangkat dari persepsi tentang misteri yang masih menghantui sejarah al-Quran. Betapa tidak, al-Quran yang diyakini sebagai kalam Allah yang ahistoris dan sangat transenden, akhirnya harus "terintervensi" oleh upaya-upaya manusia yang tidak bisa lepas dari persoalan-persoalan teologi, politik, sosial dan budaya. Mayoritas umat Islam misalnya meyakini bahwa susunan

ayat dan surat seperti sekarang ini bersifat *tawqîfî*. Namun, hampir tidak bisa ditemukan berbagai riwayat yang mengatakan bahwa ayat sekian ditempatkan setelah ayat ini dan sebagainya. Sekiranya ada, maka al-Quran membutuhkan sekian ribu riwayat Nabi atau sahabat tentang susunan al-Quran, mengingat ayat-ayat tersebut diturunkan secara terpisah dalam 23 tahun. Karya-karya sedetail *al-Burhãn* (al-Zarkasyi) dan *al-Itqãn/al-Tahbîr* (al-Suyuthi) juga tidak menukil riwayat-riwayat tersebut. Kita hanya bisa menemukan sebuah riwayat yang isinya secara tekstual mengatakan,: "letakkan ayat ini pada tempat ini" dan sebagainya. Karya-karya tentang *asbãb al-nuzûl* juga tidak mampu menukil berbagai riwayat semua ayat al-Quran. Kasarnya, ada sejarah yang hilang untuk menjelaskan beberapa ayat atau susunan ayat al-Quran dari surat *al-Fãtihah* sampai surat *al-Nãs*. Hal ini lebih diperkuat dengan adanya susunan yang berbeda pada mushaf-mushaf sahabat besar. Artinya, masih diperlukan upaya-upaya serius untuk "mengakhiri" berbagai hal yang menyelimuti sejarah al-Quran.

Karya Sdr. Taufik Adnan Amal ini tidak lepas dari upaya-upaya tersebut. Salah satu keistimewaannya, yang bisa saja menjadi sisi kontroversialnya, adalah banyaknya kutipan dari karya-karya Noeldeke, Jeffery, Bell serta lainnya, walaupun tidak diimbangi dengan karya-karya spesialis al-Quran dari kalangan Islam, sehingga kemudian menimbulkan perbedaan persepsi. Namun demikian, kita berterima kasih kepada Saudara Taufik yang telah memberikan kontribusinya dalam lebih memperkaya khazanah al-Quran. Tanggapan dan kritik dalam bentuk buku atau tulisan akan jauh lebih bermanfaat dari pada reaksi yang lebih mengandalkan emosi.

Cairo, Summer 2001

M. Quraish Shihab

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	g	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dl	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	’
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	<u>h</u>	س	s	ع	c	م	m	ة	h/t

Vokalisasi:

a. Vokal Pendek	b. Vokal Panjang
a	ã
i	î
u	û

Catatan: Transliterasi Arab-Latin di atas tidak diterapkan secara ketat dalam penulisan nama orang.

DAFTAR ISI

Pengantar Prof. Dr. M. Quraish Shihab III
Pedoman Transliterasi Arab-Latin VII

Pendahuluan 1

Bagian Pertama: Asal-usul dan Pewahyuan al-Quran
Bab 1 : Latar Kesejarahan 11
Bab 2 : Asal-usul al-Quran 54
Bab 3 : Kronologi Pewahyuan al-Quran 96

Bagian Kedua : Pengumpulan al-Quran
Bab 4 : Pengumpulan Pertama al-Quran 145
Bab 5 : Beberapa Mushaf Pra-utsmani 182
Bab 6 : Kodifikasi Utsman ibn Affan 227
Bab 7 : Otentisitas dan Integritas Mushaf Utsmani 260

Bagian Ketiga : Stabilisasi Teks dan Bacaan al-Quran
Bab 8 : Penyempurnaan Ortografi al-Quran 303
Bab 9 : Unifikasi Bacaan al-Quran 338

Penutup 375

Lampiran-lampiran :
Lampiran 1 : Kaum Muslimin dan al-Quran 386
Lampiran 2 : Kesarjanaan Barat dan al-Quran 422

Kepustakaan 449

Indeks 459




Perpustakaa
www.muslimd
Divisi Mus

PENDAHULUAN

AL-QURAN bagi kaum Muslimin adalah *verbum dei* (*kalãmu-Allãh*) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Kitab suci ini memiliki kekuatan luar biasa yang berada di luar kemampuan apapun: "Seandainya Kami turunkan al-Quran ini kepada sebuah gunung, maka kamu akan melihatnya tunduk terpecah-belah karena gentar kepada Allah" (59:21). Kandungan pesan Ilahi yang disampaikan Nabi pada permulaan abad ke-7 itu telah meletakkan basis untuk kehidupan individual dan sosial kaum Muslimin dalam segala aspeknya. Bahkan, masyarakat Muslim mengawali eksistensinya dan memperoleh kekuatan hidup dengan merespon dakwah al-Quran. Itulah sebabnya, al-Quran berada tepat di jantung kepercayaan Muslim dan berbagai pengalaman keagamaannya. Tanpa pemahaman yang semestinya terhadap al-Quran, kehidupan, pemikiran dan kebudayaan kaum Muslimin tentunya akan sulit dipahami.

Al-Quran memang tergolong ke dalam sejumlah kecil kitab suci yang memiliki pengaruh amat luas dan mendalam terhadap jiwa manusia. Kitab ini telah digunakan kaum Muslimin untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkukuh identitas kolektif.[1] Ia juga digunakan dalam kebaktian-kebaktian publik dan pribadi kaum Muslimin, serta dilantunkan dalam berbagai acara resmi dan keluarga.[2] Pembacaannya dipandang sebagai tindak kesalehan dan pelaksanaan ajarannya merupakan kewajiban setiap Muslim.

Sejumlah pengamat Barat memandang al-Quran sebagai suatu kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi.[3] Bahasa, gaya, dan aransemen kitab ini pada umumnya telah menimbulkan masalah khusus bagi mereka.[4] Masa pewahyuannya yang terbentang sekitar dua puluh tahunan, merefleksikan perubahan-perubahan lingkungan, perbedaan dalam gaya dan kandungan, bahkan ajarannya. Sekalipun bahasa Arab yang digunakannya dapat dipahami, terdapat bagian-bagian di dalamnya yang sulit dipahami.[5] Kaum Muslimin sendiri, dalam rangka memahaminya, telah menghasilkan berton-ton kitab *tafsîr* yang berupaya menjelaskan makna pesannya. Sekalipun demikian, sejumlah besar mufassir Muslim masih tetap memandang kitab itu mengandung bagian-bagian *mutasyãbihãt* yang, menurut mereka, maknanya hanya diketahui oleh Tuhan.

Sejak pewahyuannya hingga kini, al-Quran telah mengarungi sejarah panjang selama empat belas abad lebih. Diawali dengan penerimaan pesan ketuhanan al-Quran oleh Muhammad, kemudian penyampaiannya kepada generasi pertama Islam yang telah menghafal dan merekamnya secara tertulis, hingga stabilisasi teks dan bacaannya yang mencapai kemajuan berarti pada abad ke-3H/9 dan abad ke-4H/10 serta berkulminasi dengan penerbitan edisi standar al-Quran di Mesir pada 1342H/1923, kitab suci kaum Muslimin ini masih menyimpan sejumlah misteri dalam berbagai tahapan perjalanan kesejarahannya.

Telah banyak buku yang ditulis kesarjanaan Islam dan Barat untuk mengungkapkan perjalanan kesejarahan al-Quran. Tetapi, karya-karya kesarjanaan Muslim pada umumnya disusun mengikuti sudut pandang resmi ortodoksi Islam yang rentan terhadap kritik sejarah. Demikian pula, dekonstruksi dan evaluasi Barat atas sejarah al-Quran, dalam kebanyakan kasus, dipijakkan pada prasangka religius – terutama dari tradisi Yudeo-Kristiani – atau prasangka intelektual dalam bentuk prakonsepsi gagasan dan kategori, serta prasangka kultural yang berakar pada etnosentrisme Barat. Kajian-kajian Barat juga sering tidak simpatik dan, hingga taraf tertentu, telah mengaduk-aduk berbagai prasangka dogmatis umat Islam.[6]

Di sisi lain, sejumlah karya tentang sejarah al-Quran yang telah masuk ke pasaran masyarakat Muslim Indonesia, selain bisa dihitung dengan jari, terlihat masih miskin dari segi kandungan

dan kualitasnya. Beberapa karya terjemahan dari bahasa Arab,[7] tampak tidak kritis dan analitis, serta – dalam kebanyakan kasus – lebih merefleksikan perspektif ortodoksi Islam tentang sejarah al-Quran. Pengecualiannya adalah karya Abu Abd Allah az-Zanjani, *Tarîkh al-Qur'ãn*, yang dalam beberapa butir tertentu merefleksikan sudut pandang Syi'ah anutannya – seperti pandangan tentang mushaf al-Quran yang telah "terkumpul" seluruhnya pada masa Nabi oleh Ali ibn Abi Thalib, bahkan lengkap dengan takwil dan tafsirnya.[8] Lebih jauh, karya az-Zanjani juga memiliki kelemahan yang sama dengan karya-karya kesarjanaan Muslim lainnya.

Karya rintisan sarjana Indonesia di bidang sejarah al-Quran ditulis Adnan Lubis, *Tãrîkh al-Qur'ãn* – terbit di Medan pada 1941.[9] Setelah itu, muncul karya Abu Bakar Aceh, *Sejarah al-Qur'ãn* (1948).[10] Meskipun mengaku mendapat inspirasi dari karya-karya kesarjanaan Barat tentang sejarah al-Quran,[11] karya Aceh memiliki kandungan yang tidak sistematis menurut ukuran penulisan sejarah. Bahan-bahan yang secara ketat tidak dihitung sebagai bagian sejarah al-Quran dimasukkan ke dalam bukunya tanpa pandang bulu.[12]

Karya kesarjanaan Muslim Indonesia lainnya adalah *Sejarah al-Quran*, disusun H.A. Mustofa.[13] Sebagaimana rata-rata karya kesarjanaan Islam, buku ini – selain kandungannya relatif miskin dan memprihatinkan – juga terlihat tidak kritis dalam memperlakukan data kesejarahan al-Quran. Disamping itu, pada level saintifik, karya ini terlihat sangat menyedihkan dengan non-eksistensinya rujukan kepada sumber-sumber informasi yang digunakan penulisnya.

Dari pertimbangan-pertimbangan di atas, terlihat bahwa suatu rekonstruksi sejarah al-Quran yang bisa bertahan terhadap kritik sejarah, dan sekaligus bisa berhadapan dengan berbagai prasangka Barat, adalah kebutuhan yang cukup mendesak. Kajian ini ingin melakukan rekonstruksi semacam itu dengan menelusuri masalah-masalah utama tentang asal-usul dan pewahyuan al-Quran, pengumpulannya, serta stabilisasi teks dan bacaannya. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan yang menjadi objek studi ini bisa dikatakan mencakup keseluruhan etape perjalanan historis al-Quran. Hasil kajiannya diharapkan bisa memberikan kontribusi yang signifikan di bidang sejarah kitab suci kaum Muslimin.

Sesuai dengan tujuan utamanya, kajian ini mesti berpegang secara ketat pada pendekatan sejarah. Namun, karena beberapa bagian dari sejarah tersebut melibatkan intensitas pemahaman keagamaan, maka interpretasi yang dilakukan di sini tidak hanya bersifat historis semata, tetapi juga bersifat islami. Data kesejarahan di sini tidak diperlakukan sebagai sekadar data mati untuk dianalisis, tetapi sebagai sesuatu yang memiliki implikasi religius bagi masa depan kaum Muslimin dan kitab sucinya. Karena itu, kajian ini juga bersifat preskriptif dan diharapkan bisa menyumbangkan perspektif-perspektif yang baru dan segar dalam studi-studi al-Quran.

Dalam penelusuran jejak historis al-Quran, asal-usul, dan perjalanan kesejarahannya yang awal, kitab suci itu akan diperlakukan dan digunakan sebagai sumber primer. Sebagaimana diakui, al-Quran merupakan rekaman otentik berbagai aspek kesejarahan pra-Islam dan pada masa pewahyuannya. Sumber-sumber lainnya, seperti hadits dan karya-karya klasik ataupun modern kesarjanaan Muslim, akan digunakan secara kritis dalam penelusuran tersebut. Demikian pula, karya-karya kesarjanaan Barat yang bertalian dengan kajian al-Quran – baik tentang sejarah al-Quran ataupun lainnya – juga akan dieksploitasi dengan cara yang sama. Dalam sejumlah kasus, akan dilakukan evaluasi terhadap gagasan-gagasan kesarjanaan Muslim dan Barat tentang berbagai aspek kesejarahan al-Quran. Sementara keragaman tradisi teks dan bacaan al-Quran, terutama menyangkut mushaf-mushaf pra-utsmani, akan didekati dengan memanfaatkan edisi standar al-Quran Mesir (1923) – yang menggunakan kiraah Hafsh *'an* Ashim – sebagai pijakan.

Kajian tentang perjalanan historis al-Quran ini dituangkan ke dalam tiga bagian utama. Bagian *pertama* akan mengungkapkan asal-usul dan pewahyuan al-Quran. Bagian ini terdiri dari tiga bab: bab pertama berupaya meletakkan al-Quran dalam latar kesejarahannya – baik dalam konteks situasi sosio-politik serta religius Arabia menjelang dan pada saat pewahyuan al-Quran, maupun dalam konteks kehidupan Nabi Muhammad sendiri. Bab kedua berupaya menelusuri asal-usul al-Quran dari gagasan kitab suci tersebut dan gagasan-gagasan lain yang berupaya memberi gambaran mengenainya. Pembicaraan tentang asal-usul al-Quran

akan mengarah pada diskusi tentang hubungan wahyu ilahi dan Nabi yang juga dibahas dalam bab ini. Sementara pewahyuan bagian-bagian al-Quran, yang menelaah secara kronologis sekuensi pewahyuannya menurut berbagai sudut pandang, akan dikemukakan dalam bab ketiga.

Bagian *kedua* akan mendiskusikan pengumpulan al-Quran, baik dalam bentuk hafalan dan – terutama sekali – dalam bentuk tulisan. Aktivitas pengumpulan al-Quran (*jam'u-l-qur'ãn*) bermula pada masa Nabi dan berujung dengan kodifikasi resmi pada masa kekhalifahan Utsman ibn Affan. Bagian ini terdiri dari empat bab. Dalam bab keempat akan dilacak berbagai upaya awal dalam pengumpulan al-Quran pada masa kehidupan Nabi dan beberapa saat setelah wafatnya. Kandungan kumpulan al-Quran yang awal ini juga akan didiskusikan di dalam bab tersebut. Beberapa kumpulan al-Quran yang berpengaruh setelah wafatnya Nabi hingga beberapa saat setelah promulgasi mushaf resmi utsmani akan dikemukakan dalam bab kelima, berikut paparan tentang berbagai perbedaan yang eksis didalamnya dengan tradisi teks dan bacaan utsmani. Kodifikasi mushaf utsmani dibahas dalam bab selanjutnya – bab keenam – disertai paparan tentang penyebaran, varian-varian, dan berbagai karakteristik utamanya. Bagian kedua ini diakhiri dengan suatu bab tentang otentisitas dan integritas mushaf utsmani. Berbagai gagasan yang dikemukakan sejauh ini tentangnya, baik dari kalangan Muslim ataupun non-Muslim, akan dieksplorasi secara kritis.

Bagian *ketiga*, terdiri dari dua bab, akan mengungkapkan berbagai proses yang mengarah dan berujung pada stabilisasi teks dan bacaan al-Quran. Proses stabilisasi teks al-Quran diawali dengan standardisasi mushaf utsmani dan dicapai dengan serangkaian upaya eksperimental untuk menyempurnakan aksara Arab, yang memperoleh bentuk finalnya pada penghujung abad ke-3H/9. Bab kedelapan dipusatkan untuk menelaah proses penyempurnaan aksara tersebut. Sementara proses stabilisasi bacaan al-Quran juga dicapai melalui serangkaian upaya unifikasi bacaan yang berjalan berdampingan dengan penyempurnaan aksara Arab setelah dipromulgasikannya mushaf utsmani. Proses ini mencapai kemajuan sangat berarti pada permulaan abad ke-4H/10 – dengan diterimanya gagasan Ibn Mujahid mengenai kiraah tujuh – dan

berkulminasi pada 1923 dengan terbitnya al-Quran edisi standar Mesir, yang menggunakan bacaan Hafsh *'an* Ashim dan menjadi panutan mayoritas umat Islam. Proses unifikasi bacaan ini dibahas dalam bab kesembilan.

Berbagai simpulan yang dapat ditarik dari kajian ini akan diketengahkan dalam bagian penutup, disertai beberapa implikasi penelitian. Di samping itu, dua lampiran yang mengungkapkan respon umat manusia terhadap al-Quran juga disertakan. Lampiran pertama mengemukakan beberapa respon kaum Muslimin terhadap al-Quran, lewat pembacaan dan penghafalan kitab suci tersebut, penerjemahan, serta penafsirannya. Sedangkan lampiran kedua mendiskusikan respon kesarjanaan Barat terhadap al-Quran melalui terjemahan, suntingan dan kajiannya.

Catatan:

1 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, tr. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), p. 9.

2 W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1970), p. xi.

3 Lihat A. T. Welch, "Introduction: Qur'anic Studies – Problems and Prospects," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47 (1979), p. 620; lihat juga Watt, *Bell's Introduction, ibid.*

4 Welch, *ibid.*

5 Watt, *Bell's Introduction*, p. xi.

6 Konsekuensinya, sebagian sarjana Muslim memberikan respon yang keras terhadap Barat dan bahkan berupaya meletakkan batas-batas wilayah kajian yang tidak boleh dimasuki Barat, yakni al-Quran dan sunnah Nabi. Lihat Muhammad Abdul-Rauf, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View," *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, (Tucson: The Univ. of Arizona Press, 1985), pp. 179-188, khususnya pp. 185 ff.

7 Lihat misalnya Abu Abd Allah az-Zanjani, *Wawasan Baru Tarikh al-Quran*, tr. Kamaluddin Marzuki Anwar & A. Qurtubi Hasan, (Bandung: Mizan, 1986); Ibrahim al-Abyari, *Sejarah al-Quran*, tr. St. Amanah, (Semarang: Dina Utama, 1993); dan sejumlah buku daras *'ulûm al-Qur'ãn*, yang memuat sebagian materi sejarah al-Quran.

8 Az-Zanjani, *ibid.*, pp. 66-69.
9 Lihat Abu Bakar Aceh, *Sejarah al-Quran*, (Solo: Ramadhani, 1986), p. 12. Sayangnya, karya rintisan tentang sejarah al-Quran yang disusun Adnan Lubis ini tidak berhasil diperoleh penulis.
10 Cetakan pertama terbit pada 1948. Direvisi dengan sejumlah penambahan pada cetakan ke-4, 1956.
11 Aceh, *Sejarah*, p. 11.
12 Lihat daftar isinya, *ibid.*, pp. 5 f.
13 H.A. Mustofa, *Sejarah al-Qur'an*, (Surabaya: al-Ikhlas, 1994).





BAGIAN PERTAMA

Asal-usul dan Pewahyuan al-Quran

BAGIAN INI mengungkapkan asal-usul dan pewahyuan al-Quran, yang dituangkan ke dalam tiga bab: bab pertama mencoba meletakkan al-Quran dalam latar kesejarahannya – baik dalam konteks situasi sosio-politik serta religius Arabia menjelang dan pada saat pewahyuan al-Quran, maupun dalam konteks kehidupan Nabi Muhammad sendiri. Bab kedua berupaya menelusuri asal-usul al-Quran dari gagasan kitab suci tersebut dan gagasan-gagasan lain yang berupaya memberi gambaran mengenainya. Pembicaraan tentang asal-usul al-Quran akan mengarah pada diskusi tentang hubungan wahyu ilahi dan Nabi. Sementara pewahyuan bagian-bagian al-Quran, yang menelaah secara kronologis sekuensi pewahyuannya menurut berbagai sudut pandang, akan dikemukakan dalam bab ketiga.



BAB 1

Latar Kesejarahan

Situasi Politik

JAZIRAH ARAB terletak sangat terisolasi, baik dari sisi daratan maupun lautan. Kawasan ini – tempat Muhammad tampil dengan pekabaran ilahinya pada abad ke-7 perhitungan tahun Masehi – sebenarnya terletak di pojok kultural yang mematikan. Sejarah dunia yang besar telah jauh meninggalkannya. Perselisihan yang membawa peperangan antar suku berlangsung dalam skala besar-besaran di stepa-stepa jazirah tersebut. Dari sudut pandang negara-negara adikuasa, Arabia merupakan kawasan terpencil dan biadab, sekalipun memiliki posisi cukup penting sebagai kawasan penyangga dalam ajang perebutan kekuasaan politik di Timur Tengah, yang ketika itu didominasi dua imperium raksasa: Bizantium dan Persia.

Kekaisaran Bizantium atau Kekaisaran Romawi Timur – dengan ibu kota Konstantinopel – merupakan bekas Imperium Romawi dari masa klasik. Pada permulaan abad ke-7, wilayah imperium ini telah meliputi Asia Kecil, Siria, Mesir dan bagian tenggara Eropa hingga Danube. Pulau-pulau di Laut Tengah dan sebagian daerah Italia serta sejumlah kecil wilayah di pesisir Afrika Utara juga berada di bawah kekuasaannya.

Saingan berat Bizantium dalam perebutan kekuasaan di Timur Tengah adalah Persia. Ketika itu, imperium ini berada di bawah kekuasaan dinasti Sasanid (Sasaniyah). Ibu kota Persia adalah al-Mada'in, terletak sekitar dua puluh mil di sebelah tenggara kota Bagdad yang sekarang. Wilayah kekuasaannya terbentang dari Irak dan Mesopotamia hingga pedalaman timur Iran dewasa ini serta Afganistan.

Perebutan kekuasaan kedua imperium adidaya di atas memiliki pengaruh nyata terhadap situasi politik di Arabia ketika itu. Kira-kira pada 521, Kerajaan Kristen Abisinia dengan dukungan penuh – dan mungkin atas desakan – Bizantium menyerbu serta menaklukkan dataran tinggi Yaman yang subur di barat daya Arabia. Memandang serbuan tersebut sebagai ancaman terhadap kekuasaannya, Dzu Nuwas – penguasa Arabia Selatan pro-Persia – bereaksi dengan membantai orang-orang Kristen Najran yang menolak memeluk agama Yahudi. Peristiwa pembantaian ini, terjadi di sekitar 523, memiliki pengaruh traumatik terhadap keseluruhan jazirah Arab dan dirujuk dalam suatu bagian al-Quran (85:4-8). Atas desakan dan dukungan Bizantium, pada 525 Dzu Nuwas berhasil digulingkan dari takhtanya lewat suatu ekspedisi yang dilakukan orang-orang Abisinia. Tetapi, sekitar 575, dataran tinggi Yaman kembali jatuh ke tangan Persia.

Menjelang lahirnya Nabi Muhammad, penguasa Abisinia di Yaman – Abraham, atau lebih populer dirujuk dalam literatur Islam sebagai Abrahah – melakukan invasi ke Makkah, tetapi gagal menaklukkan kota tersebut lantaran epidemi cacar yang menimpa bala tentaranya. Ekspedisi ini – dirujuk al-Quran dalam surat 105 – pada prinsipnya memiliki tujuan yang secara sepenuhnya berada di dalam kerangka politik internasional ketika itu, yaitu upaya Bizantium untuk menyatukan suku-suku Arab di bawah pengaruhnya guna menentang Persia. Sementara para sejarawan Muslim menambahkan tujuan lain untuknya. Menurut mereka, ekspedisi tersebut – terjadi kira-kira pada 552[1] – dimaksudkan untuk menghancurkan Ka‘bah dalam rangka menjadikan gereja megah di San‘a, yang dibangun Abrahah, sebagai pusat ziarah keagamaan di Arabia.[2]

Upaya kedua imperium adikuasa itu dalam rangka memperoleh kontrol politik atas jazirah Arabia biasanya dilakukan secara tidak langsung, seperti dengan jalan mendukung penguasa-penguasa kecil di perbatasan kawasan tersebut. Kontrol politik Persia atas sejumlah kota kecil di pesisir timur dan selatan Arabia, misalnya, diperoleh dengan mendukung kelompok-kelompok politik pro-Persia di daerah-daerah tersebut. Suatu insiden yang terjadi di Makkah sekitar 590 – biasanya dikaitkan dengan nama Utsman ibn al-Huwairits – dapat dilihat sebagai upaya Bizantium untuk memperoleh kontrol

politik atas kota itu dengan jalan membantu orang yang pro-Bizantium ini menjadi penguasanya. Tetapi, orang-orang Makkah terlihat tidak berminat menjadi bawahan salah satu adikuasa dunia, lantaran implikasi politiknya, dan orang dukungan Bizantium itu dipaksa kabur dari kota mereka.

Pada permulaan abad ke-7, Persia mencatat serangkaian kemajuan berarti dalam upaya perluasan pengaruh politiknya. Pada 611 balatentaranya berhasil menaklukkan kota Raha, kemudian bergerak ke selatan dan menundukkan satu demi satu wilayah Imperium Bizantium. Siria jatuh ke tangannya pada 613, menyusul Yerusalem pada 614 dan Mesir pada 617. Bahkan, pada 626 pasukan Persia mengepung Konstantinopel, meskipun berlangsung sangat singkat dan tidak membawa hasil. Namun, penjarahan Yerusalem yang dilakukan setelah suatu pemberontakan terhadap garnisun Persia, pembantaian penduduk kota tersebut dan dibawa larinya benda yang dipandang sebagai salib suci, telah membangkitkan emosi keagamaan orang-orang Kristen di seluruh wilayah Imperium Bizantium. Kejadian ini tentunya sangat kondusif bagi Heraclius – penguasa tertinggi Bizantium ketika itu – untuk menggalang kembali kekuatan militernya. Setelah menghadapi orang-orang Avar yang menyerang Konstantinopel dari utara, pada 622 Heraclius memusatkan perhatian untuk menghadapi Persia. Suatu invasi yang berani ke Irak dilakukannya pada 627. Walaupun balatentara Bizantium segera ditarik mundur setelah penyerbuan itu, namun ketegangan-ketegangan yang muncul di dalam negeri Persia, akibat peperangan berkepanjangan, mulai terasa. Kurang lebih setahun sebelumnya, Khusru II – penguasa Persia waktu itu – dibunuh; dan penggantinya yang memiliki banyak musuh di dalam negeri lebih menginginkan perdamaian. Peperangan akbar antara kedua imperium adikuasa ini pun berakhir. Negosiasi penyerahan propinsi-propinsi Bizantium yang direbut Persia berjalan berlarut-larut hingga pertengahan 629. Akhirnya, pada penghujung tahun itu Heraclius kembali ke Konstantinopel dengan kemenangan di tangan.

Perebutan kekuasaan yang berkepanjangan antara Bizantium dan Persia, seperti telah diutarakan, mendapat perhatian serius dari orang-orang Arab ketika itu, lantaran relevansi politiknya yang nyata terhadap mereka. Tentang perebutan kekuasaan kedua

adikuasa tersebut, al-Quran menuturkan: "Telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri terdekat yang setelah kekalahan itu mereka akan memperoleh kemenangan dalam beberapa tahun lagi ..." (30:2-4). Bagian awal pernyataan ini merujuk kepada serangkaian kekalahan yang dialami Bizantium pada permulaan abad ke-7 – khususnya pendudukan Yerusalem oleh balatentara Persia. Sementara bagian selanjutnya merupakan prediksi tentang kemenangan akhir Bizantium atas Persia pada perempatan kedua abad yang sama.

Kehidupan di Jazirah Arab

Risalah yang dibawa Muhammad memiliki keterkaitan yang erat dengan milieu dunia perniagaan masyarakat perkotaan Arab ketika itu. Tanah air pertama Islam, Makkah, merupakan pusat perniagaan yang sangat makmur. Sementara tanah air keduanya, Yatsrib – atau kemudian berganti nama dan lebih populer dengan Madinah – adalah oase kaya yang juga merupakan kota niaga, sekalipun tidak sebesar Makkah. Meskipun Madinah memiliki peran sentral yang amat vital dalam evolusi eksternal misi kenabian Muhammad, namun milieu komersial Makkahlah yang tampaknya paling mendominasi ungkapan-ungkapan al-Quran.

Pada penghujung abad ke-6, para pedagang besar kota Makkah telah memperoleh kontrol monopoli atas perniagaan yang lewat bolak-balik dari pinggiran pesisir barat Arabia ke Laut Tengah. Kafilah-kafilah dagang yang biasanya pergi ke selatan di musim dingin dan ke utara di musim panas, dirujuk dalam al-Quran (106:2). Rute ke selatan adalah ke Yaman, tetapi biasanya juga diperluas ke Abisinia. Sementara rute ke utara adalah ke Siria. Di tangan kafilah-kafilah dagang inilah orang-orang Makkah mempertaruhkan eksistensinya yang asasi. Di lembah kota Makkah yang tandus, pertanian maupun peternakan adalah impian indah di siang bolong. Kota ini sangat bergantung pada impor bahan makanan. Karena itu, kehidupan ekonominya yang khas adalah di bidang perniagaan dan kemungkinan besar hanya bersifat moneter.[3]

Perdagangan dan urusan-urusan finansial yang bertalian dengannya menjanjikan satu-satunya penghasilan bagi penduduk kota Makkah. Bahkan, secara ekonomis, hampir setiap orang menaruh minat yang besar pada kafilah-kafilah dagang. Penjarahan

atas suatu kafilah ataupun musibah lain yang menimpanya akan merupakan pukulan berat dan bencana bagi penduduk kota tersebut. Itulah sebabnya, supaya keamanan kafilah-kafilah terjamin, orang-orang Quraisy harus melakukan negosiasi dengan negara-negara tetangganya dan menjalin hubungan baik dengan suku-suku pengembara di berbagai bagian rute perniagaan.

Empat bersaudara anggota suku Quraisy dari keluarga Abd al-Manaf – Hasyim, al-Muthalib, Abd al-Syams dan Naufal – dikabarkan telah memperoleh jaminan keamanan[4] dari penguasa-penguasa Bizantium, Persia, Abisinia dan Himyari. Hasyim dilaporkan memperoleh jaminan keamanan dari sejumlah penguasa, termasuk dari *Qayshar* Bizantium; al-Muthalib juga memperoleh perjanjian yang sama dari penguasa Yaman; Abd al-Syams mendapatkannya dari penguasa Abisinia; dan Naufal memperolehnya dari *Kisra* Persia. Jaminan keamanan sejenis juga diperoleh dari suku-suku Arab di sepanjang perjalanan keempat bersaudara anggota suku Quraisy itu.[5] Jadi, bisa dikatakan bahwa imperium niaga orang-orang Makkah dalam kenyataannya dibangun keluarga Abd al-Manaf lewat pakta-pakta perniagaan mereka.

Supremasi kaum Quraisy di dunia perniagaan, dalam kenyataannya, memiliki fondasi religius. Mereka berdiam di dalam suatu kawasan yang dipandang suci seluruh suku Arab. Suku-suku ini bahkan rela meregang nyawa mempertahankan gagasan tentang kesucian Makkah.[6] Lebih jauh, mereka juga merupakan penjaga Ka'bah, dengan "batu hitam" (*al-hajar al-aswad*) beserta segala berhala di dalamnya, yang merupakan tempat suci yang diziarahi orang dari berbagai penjuru Arabia Barat. Jadi, Ka'bah jelas merupakan tempat suci yang memiliki posisi sentral bagi suku-suku di Arabia Barat, dan hal ini tentunya sangat menguntungkan bagi aktivitas niaga yang dijalankan orang-orang Makkah.[7]

Meskipun kata *tãjir* ("pedagang") tidak digunakan di dalam al-Quran dan kata *tijãrah* ("perniagaan") hanya disebutkan dalam sembilan kesempatan,[8] perniagaan merupakan tema sentral dalam kehidupan yang tercermin dalam perbendaharaan kata yang digunakan kitab suci tersebut. Seorang sarjana Amerika beragama Yahudi, C.C. Torrey, yang melakukan penelitian tentang hal ini, sampai kepada kesimpulan bahwa istilah-istilah perniagaan digunakan kitab suci tersebut untuk mengungkapkan butir-butir

doktrin yang paling mendasar, bukan sekadar kiasan-kiasan ilustratif.[9] Ia menganalisis terma-terma perniagaan dalam kategori-kategori berikut: terma-terma matematik (*hisãb, al-hasîb, ahshã*), takaran dan ukuran (*wazana, mîzãn, tsaqula, mitsqãl*), pembayaran dan upah (*jazã, tsawwaba, tsawãb, waffã, ajr, kasaba*), kerugian dan penipuan (*khasira, bakhasa, zhalama, alata, naqasha*), jual-beli (*syarã, isytarã, bã'a, tijãrah, tsaman, rabiha*), serta pinjam-meminjam dan jaminan (*qardl, aslafa, rahîn*).[10]

Ungkapan-ungkapan dari dunia perniagaan memang menghiasi lembaran-lembaran al-Quran dan digunakan untuk mengungkapkan ajaran-ajarannya yang asasi. *Hisãb* (حساب), suatu istilah yang lazim digunakan untuk perhitungan untung-rugi dalam dunia perniagaan, muncul di beberapa tempat dalam al-Quran sebagai salah satu nama bagi Hari Kiamat (*yawm al-hisãb*),[11] ketika perhitungan terhadap segala perbuatan manusia dilakukan dengan sangat cepat (*sari' al-hisãb*).[12] Sementara kata *hasîb* ("pembuat perhitungan," "penghitung") dinisbatkan kepada Tuhan dalam kaitannya dengan perbuatan manusia.[13] Gagasan utama yang mendasari "perhitungan" ilahi adalah *kitãb*, yang merekam segala perbuatan baik dan buruk manusia.[14] Timbangan akan dipasang di Hari Perhitungan dan seluruh perbuatan manusia akan ditakar.[15] Setiap orang akan bertanggungjawab atas segala perbuatan yang telah dilakukannya.[16] Perbuatan baik dan direstui akan memperoleh imbalan atau upah; sebaliknya, perbuatan buruk dan dikutuk akan diganjar azab neraka. Kata-kata kerja *kasaba* ("memperoleh keuntungan," "berusaha," "berbisnis"), *jazã* ("membayarkan," "memberi upah," "ganjaran," "imbalan"), *ãjara* ("memberi upah," "membayar nilai kontrak," "imbalan"), serta berbagai bentuk konjugasinya, sering digunakan al-Quran dalam konteks-konteks semacam ini.[17]

Ungkapan-ungkapan dari dunia perniagaan lainnya yang lazim digunakan dalam masyarakat niaga Makkah, seperti "menjual," "membeli" – atau "barter" – dan "transaksi" pada umumnya, juga digunakan al-Quran untuk mengungkapkan gagasan-gagasan keagamaan Islam yang mendasar. Dalam 9:111, disebutkan: "Sesungguhnya Tuhan telah membarter (*isytarã*) dari orang-orang beriman diri dan harta mereka dengan memberikan surga kepada mereka ... maka bergembiralah dengan transaksi (*bay'*) yang telah

kamu lakukan, dan itulah kemenangan yang besar." Orang-orang beriman dinyatakan sebagai "Orang-orang yang menjual (*yasyrûna*) kehidupan dunia ini dengan kehidupan akhirat" (4:74).[18] Sementara orang-orang tidak beriman dikatakan "Telah membarter (*isytarawû*) kesesatan dengan petunjuk" (2:16),[19] atau "kekafiran dengan keimanan" (3:177). Lebih jauh, kata *bay'* di beberapa tempat dalam al-Quran juga dihubungkan dengan Pengadilan Akhirat, dan disebutkan bahwa pada hari itu tidak ada lagi transaksi (2:254; 14:31).

Beberapa ilustrasi istilah perniagaan-teologis yang dikemukakan di atas hanya merupakan sebagian kecil dari ungkapan-ungkapan al-Quran yang memiliki sentuhan erat dengan dunia bisnis Makkah. Terdapat berbagai konteks lainnya di dalam al-Quran, di mana istilah-istilah perniagaan lain telah digunakan untuk mengekspresikan ajaran-ajaran mendasar kitab suci tersebut.[20] Bahkan, dalam konteks Madaniyah, istilah-istilah semacam itu juga sering digunakan dalam bagian-bagian al-Quran yang berhubungan dengan ketentuan-ketentuan hukum bagi kaum Muslimin. Kata *mîzãn* ("timbangan"), misalnya, digunakan dalam 6:151-152: "Katakanlah: Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu ...Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan (*mîzãn*) dengan adil." Demikian pula, kata *ajr/ujûr* ("imbalan"), digunakan dengan makna mahar perkawinan dalam 4:24-25; 5:5; 33:50; dan 60:10. Sementara dalam 65:6, *ujûr* diperintahkan untuk diberikan kepada wanita-wanita dalam masa *'iddah* yang menyusui anak.

Namun, di tengah-tengah masyarakat niaga ini, sebagaimana halnya dalam masyarakat-masyarakat niaga pada umumnya, muncul masalah-masalah akut bertalian dengan disekuilibrium dan pergolakan sosial. Praktek-praktek perekonomian yang tidak etis dan eksploitatif, selain memperlebar jurang pemisah antara yang kaya dan miskin, juga telah mengancam kohesi sosial masyarakat Makkah. Al-Quran menyinggung kecurangan yang dilakukan pedagang-pedagang Makkah dalam takar-menakar dan timbang-menimbang,[21] serta praktek riba yang merupakan fenomena umum di Makkah maupun Madinah.[22] Sementara eksistensi sejumlah orang tertindas serta neraka perbudakan dan orang-orang sewaan juga memiliki andil dalam memperlebar kesenjangan sosial di Makkah.[23]

Sekalipun orang-orang Makkah secara konstan sibuk dalam aktivitas niaganya, mereka tetap mempertahankan ciri

pengembaraannya. Baru beberapa generasi mereka meninggalkan kehidupan nomadik untuk menetap di Makkah, dan rentang waktu yang belum begitu lama ini tentunya belum dapat mengubah karakter tersebut. Kesibukan rata-rata orang Arab dalam dunia bisnis bisa juga dikaitkan dengan pandangan dunia nomadik mereka tentang kehidupan. Orang-orang yang menaruh perhatian pada kebudayaan Arab mengenal dengan baik realisme sederhana yang mencirikan *weltanschauung* pagan Arab. Realisme ini bertalian secara intim dengan iklim padang pasir yang kejam.

Bagi orang Arab, dunia yang fana ini merupakan satu-satunya dunia yang eksis. Eksistensi di luar batas dunia merupakan hal yang nonsen. Konsepsi tentang eksistensi yang secara khas mencirikan pandangan dunia pagan Arab ini direkam dalam berbagai bagian al-Quran. Dalam 45:24 disebutkan: "Mereka berkata: Kehidupan kita hanyalah di dunia ini, kita mati dan kita hidup serta tidak ada yang membinasakan kita kecuali masa." Kemungkinan akan dibangkitkannya manusia dalam kehidupan mendatang sama sekali merupakan konsepsi yang asing dan berada di luar benak orang-orang Arab. Selain penegasan pagan Arab tentang eksistensi satu-satunya di dunia ini, dalam 6:29 juga dikemukakan penolakan mereka terhadap eksistensi di luar dunia: "Kehidupan kita hanyalah di dunia ini, kita sama sekali tidak akan dibangkitkan."[24]

Konsepsi pesimistik – sekalipun dipandang realistik – tentang kehidupan di muka bumi ini memiliki implikasi yang jauh menjangkau dalam kehidupan padang pasir. Pengejaran terhadap kenikmatan semu duniawi yang dilakukan dengan berbagai cara – mulai dari penjarahan kafilah-kafilah dagang dan suku-suku lemah hingga praktek-praktek ekonomi yang eksploitatif dan tidak bermoral – merupakan fenomena umum di Arabia. Jika kehidupan hanya terbatas di dunia ini dan suatu ketika "masa" (*dahr*) secara pasti akan membinasakan manusia, maka solusi paling realistik adalah hedonisme atau *carpe diem*. Bahkan, dalam konsepsi pagan Arab, penumpukan kekayaan dalam rangka pengejaran kesenangan duniawi dipandang bisa memberikan kehidupan abadi (*khulûd*) kepada manusia di dunia.[25]

Telah dikemukakan di atas bahwa orang-orang Makkah memiliki pertalian yang sangat erat dengan padang pasir dan

tetap berupaya mempertahankan ciri kehidupan nomadiknya. Pijakan utama kehidupan di padang pasir adalah penggembalaan dan pengembangbiakan ternak, terutama unta yang memiliki daya tahan tinggi di lingkungan seperti itu. Dengan menjual kelebihan unta atau menerima upah sebagai penjamin keamanan kafilah-kafilah dagang, kaum pengembara bisa membeli kurma dari oase-oase dan bahkan barang mewah seperti *khamr* (anggur). Pada musim penghujan atau musim semi, banyak lembah dan ngarai yang ditumbuhi sayur-mayur secara berlimpah ruah tetapi berumur pendek, yang darinya unta-unta memperoleh makanan serta cairan untuk menjaga kelangsungan hidupnya. Walaupun demikian, curah hujan di Arabia tidak teratur, dan kaum pengembara mesti mengubah geraknya selaras dengan perubahan iklim. Ketika sayur-mayur musim semi telah menghilang, pengembara harus pergi ke daerah-daerah terpencil lainnya yang memiliki mata air dan semak belukar yang masih tetap hijau.

Kejamnya kehidupan di padang pasir turut mendominasi tamsilan al-Quran di berbagai tempat. Kejadian di Hari Kiamat, misalnya, digambarkan laksana gunung-gunung yang berubah menjadi tumpukan pasir yang beterbangan (73:14)[26] – suatu gambaran yang intensitasnya melebihi badai padang pasir yang mesti dihadapi para pengembara. Situasi semacam ini juga ditamsilkan al-Quran sehubungan dengan perbuatan orang-orang kafir. Dalam 14:18 dikatakan bahwa amalan-amalan mereka seperti debu pasir yang beterbangan dihempas angin ribut. Gambaran lainnya tentang perbuatan orang kafir adalah amalan mereka laksana fatamorgana yang dari jauh terlihat seperti sumber air, tetapi ketika mereka sampai di sana tidak terdapat sesuatu pun kecuali Allah (24:39). Sementara gambaran yang bertalian dengan minimnya curah hujan di Arabia – yang dengannya tanah-tanah "mati" menjadi "hidup" – bisa ditemukan dalam berbagai konteks al-Quran lainnya.[27]

Lantaran tekanan populasi yang berkesinambungan terhadap persediaan makanan, perjuangan untuk mempertahankan eksistensi melawan saingan-saingan tidak pernah berakhir. Untuk menghadapi musuh dan tolong-menolong melawan keganasan alam, orang-orang Arab menyatukan dirinya ke dalam kelompok-kelompok yang biasanya didasarkan pada pertalian darah.

Kelompok-kelompok ini relatif kecil dan biasanya dirujuk dengan istilah *banû* ("anak keturunan," "keluarga," "klan"). Tetapi, untuk tujuan tertentu, kelompok-kelompok kecil bergabung dengan kelompok-kelompok lainnya – baik berdasarkan pertalian keluarga yang nyata maupun artifisial melalui keturunan nenek moyang yang sama – dan membentuk suatu *qawm* ("suku"). Suku-suku, berdasarkan tujuan dan kepentingan tertentu, terkadang bergabung dengan suku-suku lainnya untuk membentuk federasi suku-suku. Setelah hijrah ke Madinah, Nabi terlihat membentuk federasi kesukuan semacam itu berdasarkan Piagam Madinah.

Selain beranggotakan warga penuh berdasarkan kelahiran, keanggotaan suatu suku atau kaum biasanya diperluas mencakup orang-orang atau suku-suku yang meminta perlindungan. Pertambahan anggota kesukuan antara lain mengambil bentuk seperti *ḫalîf* ("sekutu berdasarkan kontrak"), *jãr* ("tetangga yang dilindungi"), dan *mawlã* ("klien"). Dengan demikian, tampak bahwa struktur sosial Arabia pra-Islam dan pada masa awal Islam adalah kesukuan. Suku, atau sub-kelasnya (*banû*), bagi orang-orang Arab, tidak hanya merupakan satu-satunya unit atau basis kehidupan sosial, tetapi lebih jauh juga mencerminkan prinsip perilaku tertinggi. Solidaritas kesukuan merupakan basis keseluruhan gagasan moral paling mendasar yang di atasnya masyarakat Arab dibangun. Menjunjung tinggi ikatan kekeluargaan berdasarkan pertalian darah melebihi segalanya di dunia ini, dan melakukan segala sesuatu yang bisa mengangkat kehormatan serta keharuman nama suku, merupakan tugas suci yang dibebankan kepada setiap individu anggota suatu suku.

Kesetiakawanan kesukuan memang merupakan prasyarat mutlak dalam kehidupan liar di padang pasir. Tanpa suatu taraf solidaritas yang tinggi, tidak ada harapan bagi siapa pun untuk meraih keberhasilan dalam mempertahankan eksistensi di tengah-tengah iklim dan kondisi sosial padang pasir yang kejam. Dalam taraf yang lebih jauh, solidaritas kesukuan mengharuskan seseorang berpihak secara membabi-buta kepada saudara-saudara sesukunya tanpa peduli apakah mereka keliru atau benar. Durayd ibn al-Simmah, seorang penyair pra-Islam, secara efektif memperlihatkan hal ini dalam sebuah syairnya:

> Ketika mereka menolak saranku, aku tetap berpihak kepada mereka sekalipun dengan sepenuhnya mengetahui
> Bahwa aku berada dalam kekeliruan yang nyata ketika meninggalkan jalan yang tepat
> Aku hanyalah anggota (suku) Gaziyah. Jika mereka menempuh jalan keliru,
> Maka aku harus melakukan hal senada, sama seperti aku mengikuti mereka ketika mereka memilih jalan benar.[28]

Solidaritas kesukuan tidak hanya merupakan karakteristik asasi kehidupan di padang pasir, tetapi juga di kota-kota seperti Makkah dan Madinah, serta bertalian erat dengan gagasan *lex talionis* (balas dendam). Dalam kehidupan di jazirah Arabia, pada umumnya seseorang akan berupaya menghindari mencelakai atau membunuh orang lain, jika orang tersebut berasal dari suatu suku kuat yang pasti akan menuntut balas atasnya. Menurut prinsip *lex talionis*, bukanlah hal mutlak bahwa si pembunuh yang mesti dieksekusi dalam balas dendam, tetapi siapa saja dari suku atau klan si pembunuh yang berstatus sama dengan korban. Pada suatu kesempatan di masa pra-Islam, seorang kepala suku dibunuh, dan seorang anak muda yang berasal dari suku si pembunuh dibantai dalam rangka balas dendam. Tetapi suku yang menuntut balas belum merasa puas karena memandang nyawa anak muda itu tidak lebih berharga dari tali sepatu kepala suku terbunuh. Akibatnya, pecah peperangan sengit antar-suku yang banyak menumpahkan darah.[29]

Adalah menarik bahwa secara politik Muhammad terlihat telah menikmati keuntungan dari sistem perlindungan kesukuan di dalam masyarakat kota Makkah, khususnya pada tahun-tahun pertama aktivitas kenabiannya. Ia bisa bertahan hidup di kota ini, sekalipun dengan oposisi yang sangat keras, karena berasal dari banû Hasyim – suatu klan yang relatif cukup kuat di Makkah. Klan ini, berdasarkan prinsip solidaritas kesukuan, terikat kehormatan untuk menuntut balas atas setiap kerugian yang menimpanya, sekalipun banyak anggota klan tersebut tidak bersetuju dengan agama barunya. Tetapi, setelah klan ini menarik perlindungan atasnya pada masa kepemimpinan Abu Lahab – barangkali inilah yang melatarbelakangi kecaman keras al-Quran terhadapnya dalam 111:1-5 – Nabi

melakukan hijrah ke Madinah. Di kota ini beberapa klan tertentu, yang menerima risalah kenabiannya, bersedia memberikan jaminan keamanan kepadanya.[30]

Semangat kesukuan di kalangan orang-orang Arab pra-Islam memang tidak sebanding dengan konsep nasionalisme, seperti dipahami dewasa ini, karena dasar keterikatan mereka adalah kepada suku atau kaum. Walaupun demikian, terdapat adat-istiadat yang diterima secara luas dan lazimnya dikenal sebagai *muruwwah* ("kebajikan-kebajikan utama"). *Muruwwah*, antara lain, terdiri dari keberanian, kedermawanan dan memegang janji. Selain itu, *lex talionis* – seperti diuraikan di atas – juga tercakup ke dalamnya.

Adalah hal yang wajar dalam berbagai kondisi padang pasir yang kejam jika keberanian memperoleh tempat tertinggi di antara kebajikan-kebajikan utama lainnya. Di padang-padang tandus Arabia, di mana kekuatan-kekuatan alam sangat bengis terhadap manusia dan penjarahan antar-suku – dipandang sebagai olahraga nasional, bukan suatu kejahatan – hampir merupakan satu-satunya alternatif terhadap kematian, tidak ada yang dapat memungkiri pentingnya kekuatan fisik dan kecakapan militer. Kehormatan suku di kalangan pagan Arab, hingga taraf yang jauh, merupakan masalah keberanian. Bagi orang-orang Arab Badui, perkelahian berdarah – apakah bersifat kesukuan atau individual – merupakan sumber dan dorongan utama kehidupan. Dengan demikian, keberanian tidaklah dipandang secara sederhana sebagai senjata untuk mempertahankan diri: ia merupakan sesuatu yang lebih positif dan agresif.

Demikian pula, dalam kondisi padang pasir yang sulit, merupakan hal amat mulia jika kedermawanan diberi tempat tinggi dalam daftar kebajikan utama. Kebutuhan akan bahan-bahan pokok yang sangat sulit diperoleh, telah membuat tindakan kedermawanan sebagai salah satu aspek penting dalam perjuangan mempertahankan eksistensi. Dalam pandangan orang-orang Arab, kedermawanan bertalian erat dengan konsep kemuliaan, dan dianggap sebagai bukti kemuliaan sejati seseorang. Bagi seorang pagan Arab, kedermawanan bukan sekadar manifestasi dari rasa solidaritas kesukuannya, karena sangat sering kedermawanan diperluas kepada orang-orang asing di luar keanggotaan sukunya. Tindakan kemurahan hatinya juga tidak selalu didorong oleh motif berbuat baik. Baginya, kedermawanan

terutama sekali merupakan tindakan untuk membuktikan kemuliaan dan, karena itu, selalu dipamerkan.[31]

Sementara memegang janji di kalangan orang-orang Arab merupakan salah satu kebajikan tertinggi lainnya yang paling khas. Sebagaimana yang dapat diduga, kebajikan utama ini berhubungan intim dengan masalah pertalian darah, dan dalam kebanyakan kasus dipraktekkan dalam ikatan kesukuan. Kebajikan memegang janji memanifestasikan dirinya dalam kerelaan seseorang untuk berkorban nyawa tanpa pamrih demi membela sesama anggota suku atau klan, karena secara primordial ia terikat janji dan kehormatan untuk melakukan hal tersebut. Dalam skala yang lebih luas, nilai keteguhan memegang janji – dengan mempertimbangkan sulitnya kehidupan di padang pasir – terlihat sangat penting, serta dijelmakan dalam pakta-pakta antar suku dan institusi yang dikenal sebagai "empat bulan suci,"[32] ketika seluruh pertikaian dan peperangan mesti dihentikan dalam rangka memberi kesempatan kepada para peziarah untuk melakukan ziarah ke kota-kota suci dan kepada para pedagang untuk melakukan perniagaan.

Hal-hal yang bertalian dengan kehormatan (*code of honor*) di kalangan orang Arab, yang sebagiannya telah diungkapkan di atas, memiliki kedudukan penting sebagai latar historis untuk memahami berbagai gagasan moral al-Quran. Nilai-nilai kesukuan Arab itu sebagiannya ditolak secara tegas oleh al-Quran dan sebagian lagi diterima, dimodifikasi serta dikembangkan sesuai dengan kebutuhan Islam. Lebih tegas lagi, nilai-nilai lama tersebut secara radikal telah mengalami transformasi dan tercabut dari bentuk tradisional kehidupan kesukuan Arab.[33]

Sisi lain dari kehidupan di jazirah Arab adalah pertanian. Di samping Yaman, terdapat sejumlah oase di bagian barat Arabia yang pekerjaan utama penduduknya adalah bertani. Yang terpenting dari oase-oase ini adalah Madinah. Panenan utama daerah ini adalah kurma, tetapi tanaman pangan lain juga dihasilkannya. Adalah menarik bahwa dalam perkembangan pertanian di Madinah maupun di oase-oase lain orang Yahudilah yang memainkan peran utama. Peran ini barangkali tidak lazim jika dikaitkan dengan eksistensi mereka sebagai pedagang dan penyandang dana di berbagai belahan dunia lain sejak abad pertengahan hingga kini. Sekalipun orang-orang Arab tertentu lebih belakangan menetap di Madinah

dibandingkan orang-orang Yahudi, tetapi secara politik mereka lebih dominan. Di oase-oase lain seperti Tayma, Fadak, Wadi al-Qura, dan Khaibar, pemukim utamanya juga orang-orang Yahudi. Namun asal-asul etnis suku-suku dan klan-klan Yahudi di kawasan "hijau" ini tidak begitu jelas. Dalam kebanyakan kasus, mereka telah mengadopsi bentuk-bentuk kemasyarakatan dan adat-istiadat Arab, serta hanya berbeda dalam agama.

Sisi "hijau" jazirah Arab ini dikemukakan al-Quran dalam beberapa kesempatan. Sistem irigasi canggih di Arabia Selatan dan kemusnahannya – sering disebut sebagai bobolnya bendungan Ma'arib di sekitar 450 – dirujuk dalam 34:16. Masih terdapat beberapa rujukan lainnya di dalam kitab suci tersebut kepada pertanian yang telah menggunakan sistem irigasi.[34] Tetapi, bentuk pertanian yang dipraktekkan di luar oase-oase di Arabia pada umumnya bersifat musiman karena ketergantungan yang sangat pada curah hujan, seperti ditamsilkan al-Quran dalam berbagai kesempatan.[35]

Suasana Keagamaan

Sebagaimana telah dikemukakan, di oase-oase sekitar Madinah – Tayma, Fadak, Khaibar, Wadi al-Qura – dan di kota itu sendiri serta Yaman, terdapat sejumlah pemukiman Yahudi. Keberadaan orang-orang Yahudi di Arabia mungkin bisa ditelusuri mulai abad pertama Masehi. Penaklukan Yerusalem oleh Kaisar Titus (sekitar 70) serta penumpasan pemberontakan Bar Kochba (sekitar 135) barangkali telah membuat sejumlah orang Yahudi di kota tersebut terpaksa meninggalkan negerinya untuk mengembara, dan kemudian menetap di Arabia.[36] Alfred Guillaume menyebutkan enam kota Arab – Hijr, Ula, Tayma, Khaibar, Thaif dan Madinah – yang menjadi tempat pemukiman Yahudi.[37] Kota Makkah tidak dimasuki, karena merupakan pusat penyembahan berhala. Sekalipun demikian, orang-orang Quraisy mengenal dengan baik agama Yahudi, karena kota itu berada di jalur perniagaan Yaman dan Siria.

Berbeda dengan teori di atas, C. C. Torrey mengemukakan dugaan tentang eksistensi suatu "koloni besar" kaum Yahudi di kota Makkah.[38] Tetapi, pandangan ini tidak dilandasi dengan

bukti-bukti yang kuat. Mungkin saja ada satu-dua orang Yahudi di Makkah, namun di dalam al-Quran maupun literatur-literatur kesejarahan yang ditulis kaum Muslimin, tidak ditemukan sedikit keterangan pun mengenai keberadaan masyarakat Yahudi dalam jumlah besar di kota itu.[39]

Berbeda dengan kaum Yahudi, orang-orang Kristen di Arabia memiliki posisi yang tidak begitu baik ditinjau dari sisi difusi dan kohesinya. Pengikut-pengikut Isa al-Masih ini tidak terkonsentrasi di oase-oase. Meskipun demikian, agama Kristen memiliki sejumlah pengikut dari kalangan orang Badui yang tinggal di dekat perbatasan Siria dan di Yaman – khususnya ketika negeri ini berada di bawah kekuasaan Abisinia – serta di Hira. Di Siria dan Yaman, pemeluk Kristennya mengikuti sekte monofisit,[40] sementara orang-orang Kristen Hira menganut paham nestorian.[41] Di Makkah sendiri ada sejumlah individu terpencil – seperti Waraqah ibn Nawfal, sepupu isteri pertama Muhammad, Khadijah – yang menjadi pengikut Kristus.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan historis seperti di atas, beberapa penulis Barat modern telah mengajukan sejumlah spekulasi sehubungan dengan situasi keagamaan di Arabia dalam kaitannya dengan gagasan-gagasan religius Yudeo-Kristiani. Dikatakan bahwa sebelum kedatangan Islam milieu intelektual Arabia telah dirembesi gagasan-gagasan Yudeo-Kristiani.[42] Sementara penulis-penulis Barat lainnya memberi tekanan pada salah satu dari kedua tradisi keagamaan Semit itu sebagai telah mempengaruhi alam pikiran orang-orang Arab. Richard Bell, misalnya, lebih menitikberatkan pada gagasan Kristen,[43] sedangkan C.C. Torrey pada gagasan Yahudi[44]. Namun, berbagai spekulasi ini pada akhirnya ditujukan untuk menjelaskan "sumber-sumber" atau asal-usul genetik al-Quran. Permasalahan ini akan dibahas dalam bab mendatang. Di sini hanya akan ditelusuri sampai sejauh mana gagasan-gagasan Yudeo-Kristiani telah mendapat tempat dalam milieu intelektual Arab.

Bahwa ajaran-ajaran tradisi Yudeo-Kristiani telah dikenal oleh kebanyakan orang Arab, adalah suatu kenyataan historis yang tidak dapat dipungkiri siapa pun. Al-Quran sendiri mengkonfirmasi hal ini. Dalam 27:67-68 disebutkan: "Orang-orang kafir itu berkata: Apakah kita akan dihidupkan kembali setelah kita dan bapak-

bapak kita menjadi tanah? Sesungguhnya hal ini telah dijanjikan kepada kita dan bapak-bapak kita di masa lalu; ini tidak lain hanyalah dongengan-dongengan masa silam."[45] Kutipan dari al-Quran ini memang memperlihatkan oposisi yang ditunjukkan orang-orang Arab (Makkah) kepada ajaran kebangkitan kembali manusia yang didakwahkan Nabi. Tetapi, ungkapan *"Sesungguhnya hal ini telah dijanjikan kepada kita dan bapak-bapak kita di masa lalu,"*[46] juga menjelaskan bahwa ajaran-ajaran tradisi keagamaan Yudeo-Kristiani telah banyak dikenal di Arabia. Bahkan, ungkapan ini lebih jauh menyiratkan petunjuk bahwa orang-orang Yahudi dan Kristen pernah secara aktif melakukan agitasi religius guna menarik orang-orang Arab – baik dalam skala besar-besaran maupun kecil-kecilan – ke dalam agama mereka. Upaya tersebut terlihat hanya membawa hasil terbatas, karena selain kedua agama tersebut – terutama Kristen – memiliki implikasi politik, kebanyakan orang Arab lebih suka mengikuti tradisi nenek moyangnya atau tradisi "bapak-bapak kami."[47] Sekalipun, menurut al-Quran, nenek moyang atau bapak-bapak mereka tidak mengetahui sesuatupun dan tidak mendapat petunjuk[48].

Meskipun ada individu-individu tertentu dari kalangan pemeluk agama Yahudi dan Kristen di Arabia yang telah menerima ajaran-ajaran agama mereka secara sistematis[49] – belakangan sebagiannya menyatakan keimanan kepada risalah yang dibawa Muhammad, dan sebagian lagi tidak[50] – kebanyakan orang Arab yang mengikuti kedua tradisi keagamaan Semit ini memiliki pengetahuan yang "kacau-balau" tentang agamanya, dan dalam kasus-kasus tertentu kedua tradisi keagamaan tersebut telah diadaptasikan dengan lingkungan kultural mereka. Sebagian pribumi (*ummiyyûn*) Arab yang beragama Yahudi, misalnya, "tidak mengetahui al-Kitab (Tawrat) kecuali khayalan belaka dan mereka hanya menduga-duga" (2:78). Bahkan, al-Quran mentamsilkan orang-orang Yahudi yang memiliki Tawrat tetapi tidak memperoleh manfaat darinya sebagai keledai yang dibebani kitab (62:5). Dikatakan bahwa orang-orang Yahudi, sebagaimana halnya orang-orang Kristen, telah menjadikan pendeta dan rahib mereka sebagai *arbãb* (bentuk jamak dari *rabb*, "tuhan") selain Allah (9:3l). Juga terdapat kepercayaan yang berkembang di kalangan Yahudi Arab bahwa Uzair (Ezra) adalah "putra Allah" (9:30), suatu kepercayaan

yang barangkali hanya mendapat tempat di kalangan orang-orang Yahudi Arab ketika itu serta tidak terbukti eksis dalam keyakinan orang-orang Yahudi di berbagai belahan dunia lainnya. Kepercayaan Yahudi Arab ini barangkali telah mengalami proses arabisasi mengikuti kepercayaan tradisional Arab pra-Islam yang memandang Tuhan memiliki anak-anak sebagai perantara. Di sisi lain, orang-orang Yahudi Arab berkeyakin bahwa, berbeda dengan manusia pada umumnya, mereka mempunyai hubungan keakraban yang khusus dengan Tuhan (62:6).

Sehubungan dengan pemeluk agama Kristen dari kalangan orang Arab, dikabarkan bahwa keseluruhan yang mereka ketahui dari kepercayaan Kristen hanyalah minum anggur (*khamr*).[51] Informasi-informasi yang diberikan al-Quran juga menunjukkan bahwa orang-orang Arab Kristen ini bukanlah pengikut aliran ortodoksi agama tersebut, yang menjadi mazhab resmi di Imperium Bizantium. Mereka pada dasarnya adalah pengikut sekte monofisit dan nestorian yang merupakan representasi Gereja Timur. Kalau tidak, tentunya Muhammad – misalnya – tidak akan mengenal ajaran mereka bahwa bukan pribadi Isa sendiri yang disalib, melainkan orang lain (4:157); dan bahwa ajaran trinitas Kristen bukanlah terdiri dari Bapak, Anak dan Ruh Kudus, tetapi Tuhan, Yesus dan Maryam (5:116).

Di tiga tempat dalam al-Quran disebutkan pemeluk agama lainnya, yakni *shãbi'ûn*, bersama-sama ahli kitab.[52] Nama ini biasanya dikaitkan dengan pengikut dua sekte keagamaan yang terpisah: (i) Orang Mandean atau Subba yang mempraktekkan ritus baptis di Mesopotamia; dan (ii) orang Sabean di Harran yang merupakan sekte pagan penyembah bintang. Tidak jelas sekte manakah yang dimaksudkan al-Quran dengan istilah *shãbi'ûn*. Para ahli berbeda pendapat tentang hal ini.[53] Tetapi, keberadaan kedua pengikut sekte tersebut di dan di sekitar Makkah serta Madinah tidak dapat ditelusuri jejaknya.

Dalam rujukan terakhir al-Quran di atas (22:l7) juga disebutkan pengikut agama Majusiyah, yakni orang-orang Majus. Bagian al-Quran ini merupakan rujukan satu-satunya kepada *majûs*. Pengikut agama Majusiyah terdapat di Yaman, Oman, Bahrain dan di Persia sendiri, tempat asal agama tersebut. Pada masa penyebarluasan Islam yang belakangan, baik orang-orang *shãbi'ûn* maupun *majûs*

diperlakukan sebagai ahli kitab.

Secara ketat, masalah keagamaan di Arabia pada umumnya adalah politeisme. Sekalipun kebanyakan orang Arab mengakui dan menerima gagasan tentang Allah sebagai pencipta alam semesta dan manusia,[54] yang menundukkan matahari dan bulan,[55] serta yang menurunkan hujan, lalu dengannya Dia menghidupkan bumi sesudah matinya,[56] tetapi penyembahan aktual mereka pada faktanya ditujukan kepada tuhan-tuhan lain yang dipandang sebagai perantara-perantara kepada Allah. Konsepsi pagan semacam ini direkam al-Quran dalam beberapa kesempatan.[57] Selain itu, al-Quran juga mengemukakan nama tuhan-tuhan – atau tepatnya dewi-dewi – tersebut: *al-lãt, al-'uzzã*, dan *al-manãt*, yang dipandang kaum pagan Arab sebagai puteri-puteri Tuhan,[58] serta *wadd, suwã',* *yagûts*, dan *nasr*, yang merupakan dewa-dewa Arab kuno.[59] Namun, dalam situasi-situasi tertentu, mereka biasanya menganut monoteisme temporal tanpa peduli akan implikasi sikap tersebut. Ketika berada dalam keadaan bahaya, mereka biasanya mengesakan tuhan dengan ketulusan yang sangat. Tetapi, setelah lepas dari marabahaya, mereka melupakan apa yang telah lalu dan kembali menyekutukan Tuhan.[60]

Bahwa kaum pagan Arab melalaikan kewajiban menyembah Tuhan dalam kehidupan keseharian mereka, tetapi dalam situasi-situasi terjepit selalu ingat kepada-Nya, ditunjukkan al-Quran dengan mengatakan bahwa sumpah-sumpah paling sakral yang lazim digunakan pada masa pra-Islam adalah sumpah-sumpah yang menyebut kata *allãh*.[61] Demikian pula, menjelang kelahiran seorang anak, suami-istri biasanya memohon kepada Tuhan agar diberi anak yang saleh. Tetapi, setelah diberi, mereka kembali menyekutukan Allah.[62] Selain itu, kaum pagan Arab juga mengenal Allah sebagai Tuhan pemilik Ka'bah, *rabb al-bayt* (106:3).

Dari kepercayaan politeisme di atas – di mana Allah dipandang sebagai Tuhan Tertinggi di samping tuhan-tuhan atau dewa-dewi lain yang lebih rendah[63] – individu-individu tertentu di Arabia bergerak kepada kepercayaan terhadap satu tuhan saja. Gagasan Yudeo-Kristiani, terutama tentang monoteisme, barangkali turut memberi andil pada munculnya kesadaran keagamaan tersebut. Tetapi, watak dan kandungan ekspresi keagamaannya terlihat lebih bersifat kearaban. Contohnya, Umaiyah ibn Abi al-Salt – orang

sezaman Nabi yang berasal dari Thaif – melukiskan agamanya dalam salah satu kumpulan sajak sebagai "hanifisme" dan "monoteisme."[64] Kesejatian kumpulan sajak yang ditulis al-Salt ini, yang berbicara tentang *dîn al-hanîfîyah* sebagai satu-satunya agama yang bisa bertahan hingga Hari Kebangkitan, memang telah diragukan sejumlah peneliti.[65] Namun, keberadaan orang-orang Arab tertentu yang menganut kepercayaan monoteistik semacam itu pada masa pra-Islam merupakan suatu kenyataan historis yang tidak dapat dipungkiri.

Kehidupan Nabi Muhammad

Muhammad saw. dilahirkan di Makkah sekitar 570, di tengah-tengah keluarga atau klan (*banû*) Hasyim dari suku Quraisy yang pamornya ketika itu tengah surut.[66] Ayahnya, Abd Allah, adalah seorang pedagang – sebagaimana profesi rata-rata orang Quraisy – yang meninggal ketika ia masih berada dalam kandungan ibunya, Aminah. Ketika berusia sekitar 6 tahun, ibunya menyusul kepergian ayahnya, dan si kecil Muhammad lalu diasuh kakeknya, Abd al-Muththalib, yang juga meninggal ketika ia berusia sekitar 8 tahun. Selanjutnya, Muhammad diasuh pamannya, Abu Thalib, pemimpin banu Hasyim yang relatif miskin, tetapi terhormat. Orang inilah yang memberikan "perlindungan" kepada Nabi dan membelanya secara mati-matian dari berbagai tantangan berat yang diajukan pemuka-pemuka suku Quraisy terhadap agama baru yang didakwahkannya, sekalipun terlihat bahwa Abu Thalib sendiri tidak pernah menerima atau meyakini kepercayaan keponakannya. Solidaritas kesukuan, yang merupakan karakteristik asasi kode etik (*muruwwah*) suku-suku di Arabia, memang mengharuskan Abu Thalib melindungi dan menuntut balas atas setiap kerugian yang diderita Muhammad.

Sementara keyatiman dan kepapaan Muhammad dalam kehidupan awalnya dikonfirmasi al-Quran dalam 93:6-8:

> Bukankah Dia (Tuhanmu) mendapatimu sebagai yatim lalu Dia melindungimu. Dan Dia mendapatimu dalam keadaan bingung lalu Dia memberimu petunjuk. Dan Dia mendapatimu dalam keadaan kekurangan lalu Dia memberikan kecukupan.

Ayat pertama (93:6) yang dikutip di atas memberi petunjuk tentang keyatiman Muhammad. Ayat terakhir (9:8) mengungkapkan kehidupan awalnya yang penuh kekurangan. Sementara ayat yang berada di antara keduanya (93:7) – yang mengindikasikan tentang jalan sesat (*dlãll*) yang ditempuh Muhammad pada masa mudanya, sebelum beroleh petunjuk (*hudã*) – dipersengketakan maknanya di kalangan mufassir Muslim. Sejumlah mufassir mengungkapkan bahwa yang dimaksudkan dengan kesesatan di sini adalah kekafiran, berdasarkan beberapa riwayat yang mengemukakan bahwa Muhammad berada dalam urusan kaumnya (kekafiran) hingga 40 tahun. Sementara mufassir lain yang menekankan doktrin *ma'shûm* – yakni para nabi terpelihara dari dosa besar maupun dosa kecil baik sebelum maupun sesudah pengangkatannya sebagai nabi – menolak pengertian kekafiran semacam itu, dan berupaya menjelaskan "kesesatan" tersebut sebagai "tersesat" di lorong-lorong kota Makkah, "tersesat" dari rumah Halimah – pengampu yang menyusuinya ketika kecil – atau dengan menakwilkannya sehingga yang "tersesat" adalah kaum Nabi.[67]

Sekalipun Muhammad berasal dari banu Hasyim yang dihormati di Makkah, akan tetapi secara personal tampaknya ia – sebelum pengutusannya sebagai nabi – tidak begitu diperhitungkan di kalangan penduduk kota tersebut. Hal ini bisa dilihat dari protes yang dikemukakan kaumnya ketika ia memperoleh wahyu Tuhan, sebagaimana direkam al-Quran dalam 43:31, "Dan mereka berkata: 'Mengapa al-Quran ini tidak diturunkan kepada orang kuat dari salah satu dari dua negeri (yakni Makkah dan Thaif) ini'."

Bagian al-Quran lainnya bisa dijadikan indikasi tentang hal ini, apabila disepakati bahwa kisah-kisah nabi terdahulu pada faktanya merujuk kepada situasi yang dihadapi Nabi. Bagian al-Quran tersebut adalah 11:91, yang mengisahkan protes yang dikemukakan kaum Nabi Syu'aib kepadanya:

> Dan mereka berkata: "Hai Syu'aib, kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan. Tetapi sesungguhnya kami melihat bahwa kamu merupakan seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidak karena keluargamu tentu kami telah merajammu. Dan kamu bukanlah orang yang berwibawa di sisi kami."

Di samping hal-hal di atas, yang secara umum tidak begitu berarti atau bahkan bisa dikatakan "tidak mengungkapkan sesuatu pun,"[68] hanya sedikit yang diketahui tentang bagian kehidupan Muhammad sebelum pengangkatannya sebagai Nabi. Berpijak pada al-Quran dan laporan-laporan sejaman, dapat dipastikan bahwa Muhammad adalah seorang yang suka bermeditasi atau bertafakur, introvert, pemalu, agak penyendiri, dan *concern* akan kegelapan yang tengah menyelimuti masyarakatnya. Semasa muda, ia dikenal sebagai *al-amîn* ("orang yang dapat dipercaya"), yang merupakan indikasi tentang kejujuran dan kepekaan moralnya yang tinggi.

Pada usia dua puluhan, ia menjalankan misi dagang Khadijah (w. 619), seorang janda kaya Makkah, ke Siria – suatu pengalaman yang pernah dijalani semasa kecilnya bersama pamannya, Abu Thalib. Khadijah, yang kagum akan kejujuran Muhammad, kemudian meminangnya sebagai suami. Ketika itu, Muhammad berusia sekitar 25 tahun dan Khadijah sekitar 40 tahun. Selama lima belas tahun berikutnya Muhammad terlihat melanjutkan perniagaan dengan modal bersama dan tidak menikah hingga wafatnya Khadijah, ketika Nabi berusia sekitar 50 tahun.

Tahap selanjutnya kehidupan Muhammad dimulai ketika ia berusia sekitar 40 tahun. Sebagaimana diketahui dari laporan-laporan sezaman, beberapa waktu setelah menikah dengan Khadijah, Muhammad secara teratur pergi ke Gua Hira yang terletak tidak jauh di sebelah utara kota Makkah. Keluhuran budi pekerti telah mendorongnya melakukan *taẖannuts* – biasa diartikan sebagai *tabarrur*, melakukan perbuatan bajik (*birr*) dengan memberi makan fakir miskin, atau *ta'abbud*, beribadah, atau keduanya, yakni *tabarrur* dan *ta'abbud* [69] – ke gua itu untuk beberapa hari dan terkadang beberapa minggu.

Selama dalam *taẖannuts* Muhammad melakukan renungan-renungan mendalam. Yang direnungkannya tidak diragukan lagi adalah masalah-masalah tentang Tuhan, Pencipta yang Mutlak dan Pemelihara alam semesta, serta tentang ciptaannya – khususnya masalah-masalah kemasyarakatan manusia: disparitas sosio-ekonomik, praktek-praktek niaga para pedagang kaya yang eksploitatif dan amoral, serta cara penghamburan kekayaan yang tidak bertanggungjawab dalam kaitannya dengan nestapa fakir miskin, yatim piatu dan orang-orang tertindas, seperti tercermin

dalam praktek masyarakat Quraisy.

Proses batiniah pengalaman religio-moral tersebut mencapai puncaknya pada suatu malam – belakangan dirayakan kaum Muslimin sebagai "malam keputusan" (*laylatu-l-qadr*) – ketika ia sedang tenggelam dalam relung renungan terdalam di Gua Hira. Muhammad diseru oleh utusan wahyu, Jibril, kepada risalah Tuhan. Ia melihat utusan spiritual ini dalam suatu visi (*ru'yah*) di "ufuk tertinggi". Mengalami ledakan spiritual yang tiba-tiba, Muhammad merasa pasif secara total. Ia pulang ke rumah dalam keadaan menggigil bersimbah keringat, kemudian mengisahkan pengalaman batin itu kepada istrinya. Khadijah menenangkannya dengan menegaskan kesejatian pengalaman penerimaan wahyu tersebut, karena Muhammad dalam kenyataannya adalah orang yang baik dan tidak mungkin dirasuki ruh jahat. Setelah itu, ia tidak pernah lagi ke Gua Hira untuk bertafakur, tetapi memulai misi historisnya sebagai utusan Allah untuk umat manusia.

Pengalaman pertama kenabian Muhammad, menurut riwayat, terjadi ketika ia berusia sekitar 40 tahun atau lebih sedikit, kira-kira pada tahun ke-13 atau ke-15 atau ke-10 sebelum Hijriah.[70] Hal ini barangkali secara tidak langsung dikonfirmasi oleh al-Quran (10:16). Pernyataan al-Quran dalam ayat ini – "Sesungguhnya aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya (sebelum pewahyuan al-Quran)" – memang mengindikasikan bahwa ketika diangkat sebagai nabi, Muhammad bukan lagi anak muda berusia remaja. Ia berada dalam usia matang untuk pengalaman kenabian tersebut.

Muhammad tidak pernah berkeinginan menjadi nabi atau secara sadar mempersiapkan diri untuk itu. Hal ini dengan jelas dikemukakan al-Quran di beberapa tempat.[71] Namun, secara naturalistik, dapat dikatakan bahwa ia – walaupun tanpa disadarinya – telah mempersiapkan diri untuk diangkat menjadi nabi. Sejak kecil ia memiliki kepekaan yang intensif dan alami terhadap masalah-masalah moral yang dihadapi manusia. Kepekaan ini semakin tajam ketika ia menjadi yatim piatu dalam usia yang masih belia. Muhammad tentu saja tidak berupaya secara sadar untuk menambah kemampuan-kemampuan alaminya melebihi manusia-manusia lain, sehingga ketika seluruh faktor alami itu berkolaborasi menuju suatu tujuan yang sangat kuat, maka hal ini

harus dikembalikan kepada Tuhan.

Ketika orang-orang pagan Arab mempermasalahkan penunjukkannya sebagai nabi dan mempertanyakan kenapa wahyu ilahi tidak diturunkan kepada "orang besar" di Makkah dan Thaif (43:31), al-Quran mengemukakan jawaban yang bersifat religius dan naturalistik. Pada sisi religius dikatakan: "apakah mereka yang mendistribusikan rahmat Tuhanmu?" (43:32). Sementara jawaban naturalistik terungkap dalam 6:124: "Allah mengetahui di mana menempatkan kerasulan-Nya."[72]

Pada mulanya, Muhammad mendakwahkan risalah kenabiannya secara privat kepada keluarga dan teman-teman dekatnya. Istrinya, Khadijah, dan keponakannya, Ali ibn Abi Thalib (w.661), merupakan orang-orang pertama yang membenarkan kerasulannya. Pada umumnya, pengikut-pengikut awal Nabi berasal dari kalangan tertindas yang tidak memiliki posisi sosial penting, meskipun beberapa di antaranya adalah pedagang kaya – seperti Abu Bakr al-Shiddiq (w. 634) – dan individu-individu yang mengalami fermentasi keagamaan – seperti Utsman ibn Maz'un. Tetapi, aristokrasi pedagang Makkah, yang memiliki pengaruh besar dalam masyarakat, menolak dakwah Nabi dan menggunakan pengaruh mereka untuk membendungnya.[73] Mereka memandang dakwah Islam sebagai suatu ancaman terhadap tradisi "bapak-bapak kami," yaitu politeisme, yang darinya mereka beroleh keuntungan material dan privilese sosial-ekonomi.

Sekitar dua tahun setelah pewahyuan pertama, ketika Nabi menyampaikan pesan-pesan Ilahi secara terbuka kepada khalayak ramai, timbul suatu oposisi yang aktif terhadap Islam, dan para pengikutnya yang tidak begitu kuat mengalami penindasan keji. Pemuka suku Quraisy mencoba membujuk Abu Thalib supaya mempengaruhi keponakannya agar menghentikan dakwahnya, atau menarik perlindungan banu Hasyim terhadap Nabi, namun upaya ini mengalami kegagalan. Mereka juga menyebarkan propaganda di kalangan pemimpin-pemimpin suku di Arabia pada musim haji yang isinya menentang Muhammad, tetapi aksi ini malah menghasilkan efek sebaliknya: nama Nabi dan misi kenabiannya semakin dikenal secara luas di berbagai penjuru jazirah Arab.

Di tengah kondisi yang mengharu-biru ini, al-Quran mengekspresikan diri dalam berbagai cara. Kitab ini sering

mengecam orang Makkah dengan ungkapan-ungkapan bahwa mereka tidak mengerti, mereka tuli, bisu dan buta, hati mereka terkunci, mereka laksana binatang bahkan lebih sesat lagi, dan sebagainya.[74] Situasi Makkah di kala itu sering dihubungkan dengan umat-umat terdahulu yang diazab Allah karena tidak mendengar seruan nabi-nabi mereka.[75] Di sisi lain, al-Quran menegaskan bahwa kitab suci tersebut tidak diturunkan kepada Nabi agar ia menderita (20:2), serta menghiburnya agar tidak bersedih karena keingkaran kaumnya terhadap ajaran yang dibawanya (18:6). Muhammad hanyalah seorang "pewarta kabar gembira" (*basyîr*) dan "pemberi peringatan" (*nadzîr*).[76] Bukanlah tugasnya untuk menjaga atau memaksa orang-orang yang ingkar itu (88:22; 50:45); "sesungguhnya Allah-lah yang memberi pendengaran (yakni membuat mereka mendengar petunjuk) kepada siapa saja yang Dia kehendaki, dan engkau (Muhammad) tidak dapat membuat orang-orang di dalam kubur bisa mendengar" (35:22). Jika Tuhan menghendaki, maka umat manusia di dunia ini seluruhnya akan diberi hidayah dan menjadi satu kaum (5:48; 6:35; 10: 99; dll.).

Menghadapi penyiksaan sistematis terhadap pengikut-pengikutnya yang rentan – dirujuk dalam al-Quran di beberapa tempat[77] – Muhammad menasehati mereka untuk berhijrah secara temporal ke Ethiopia (Habsyi). Pada 615, beberapa orang pengikutnya menuruti saran tersebut. Di waktu yang sama, beberapa pemuka Quraisy yang berpengaruh dan kuat – paling terkenal di antaranya adalah Hamzah ibn Abd al-Muthalib (w. 625) dan Umar ibn Khaththab (w. 644) – menyatakan keimanannya kepada risalah Nabi. Panik menghadapi perkembangan baru ini, anggota-anggota penting majelis syura Makkah memutuskan memboikot klan Nabi, banu Hasyim. Sekalipun tindakan ekskomunikasi atau pengucilan ini telah menyebabkan penderitaan yang sangat bagi banu Hasyim, tindakan itu pada umumnya dipandang tidak membawa hasil yang diharapkan. Anggota-anggota klan lain, yang terkait dengan banu Hasyim, secara sembunyi-sembunyi menyuplai bahan makanan dan bantuan-bantuan lainnya.

Menyadari bahwa mereka tidak dapat membungkam dakwah Nabi atau menghancurkan gerakannya, orang-orang Quraisy

mencoba menempuh jalan kompromi. Mereka berjanji akan mengikuti agama Nabi jika ia mengenyampingkan pengikut-pengikutnya dari kelas rendahan, karena merupakan hal yang tidak patut bila mereka mesti duduk berdampingan dengan orang-orang seperti itu, khususnya ketika pemuka-pemuka suku Arab tersebut mengunjungi Nabi. Tetapi, al-Quran memberi peringatan keras kepada Muhammad supaya tidak meninggalkan pengikut-pengikut setianya demi memenuhi tuntutan elit Quraisy.[78]

Sebelum mengajukan tawaran kompromi, orang-orang Quraisy telah berupaya melakukan negosiasi dengan Muhammad mengenai sejumlah masalah doktrinal yang diajarkannya: Jika Nabi memodifikasi ajarannya untuk mengakomodasikan dewa-dewa lokal mereka sebagai perantara-perantara manusia kepada Tuhan, dan barangkali menghapuskan gagasan tentang kebangkitan kembali manusia, maka mereka akan menjadi muslim. Tentang kebangkitan kembali, tidak ada kompromi yang bisa ditawarkan. Sementara tentang dewa-dewa perantara, dalam riwayat dikatakan bahwa pada masa hijrah ke Ethiopia, ketika janin masyarakat Muslim tengah berada dalam situasi sangat genting, Nabi suatu ketika cenderung kepada kompromi dan membacakan beberapa ayat dalam surat 53 yang memperkenankan syafaat dewa-dewa pagan Arab.[79] Namun, ayat-ayat ini segera dihapus dan diganti dengan ayat-ayat yang kini terdapat di dalam surat tersebut.

Bahwa orang-orang Makkah telah berulangkali membujuk Muhammad agar mau berkompromi, disinggung al-Quran dalam sejumlah kesempatan.[80] Tetapi, upaya ini tidak membawa hasil yang semestinya, sehingga orang-orang Quraisy mulai menyusun rencana untuk mengusir Nabi dari kota Makkah. Dalam 17:76 disebutkan: “Sungguh mereka hampir membuatmu gelisah di sana (Makkah) agar engkau terusir dari sana. Jika demikian halnya, maka mereka tidak akan hidup sepeninggalmu kecuali untuk sebentar saja.” Apabila kisah-kisah para nabi sebelum Muhammad dipandang mencerminkan situasi yang dihadapi Nabi – yang tentu saja dapat dijustifikasi serta didukung berbagai riwayat yang sampai kepada kita melalui biografi-biografi (*sîrah*) Nabi – maka dapat diinventarisasi rencana-rencana yang dibuat para penentang Islam dari kalangan kaum Quraisy untuk membunuhnya, misalnya dengan membakarnya hidup-hidup (21: 68; 29:24), merajamnya

(11:91; 18:20; 19:46; 44:20; 36:18), atau membunuhnya ketika sedang tidur (27:49).

Pada 619, Khadijah dan Abu Thalib secara berturut-turut meninggal. Kepergian kedua orang ini merupakan suatu kehilangan yang sangat berat bagi Nabi. Ia kehilangan bantuan duniawi yang sangat penting baginya untuk mempertahankan kelangsungan misinya. Pemimpin baru banu Hasyim, Abu Lahab, menarik perlindungan klannya atas Muhammad. Tindakan ini dikecam keras dalam surat 111. Menghadapi situasi kritis semacam itu, Nabi berupaya mencari dukungan bagi perjuangannya dengan mengunjungi kota Thaif dan berdakwah di sana. Di kota tersebut, ia tidak hanya diperlakukan secara keji, tetapi juga dilempari batu, dan akhirnya terpaksa kembali ke Makkah.

Sekembalinya ke Makkah, Muhammad mengunjungi kemah-kemah suku Arab yang datang ke kota itu untuk melakukan ziarah tahunan (haji). Di sini, ia berdakwah dan mendapat sambutan positif dari sekelompok peziarah yang berasal dari Yatsrib (Madinah). Para peziarah ini bahkan mengundangnya ke Yatsrib untuk tinggal bersama mereka serta memberikan jaminan keamanan atasnya. Setelah membahas syarat-syarat kepindahan selama dua musim haji, akhirnya suatu perjanjian – dikenal sebagai Perjanjian Aqabah – disepakati. Pada 622, Muhammad, dengan ditemani Abu Bakr, berhijrah dari Makkah ke Madinah.[81] Peristiwa eksodus ini, pada masa pemerintahan Khalifah ke-2, Umar ibn Khaththab, dijadikan sebagai tonggak inisiasi era Islam.

Langkah pertama yang dilakukan Nabi setiba di Madinah adalah membangun masjid, tempat sembahyang yang merupakan pusat kehidupan Islam. Al-Quran merujuk peristiwa ini (9:108 f.) dengan menegaskan bahwa masjid tersebut didirikan atas dasar ketakwaan. Langkah lain yang dilakukan Nabi di waktu itu adalah menciptakan fondasi kemasyarakatan dengan mengikat tali persaudaraan antara kaum Muslimin yang berhijrah mengikutinya (*muhãjirûn*) dan penduduk setempat yang menerima klaim kenabiannya (*anshãr*,"penolong"). Sebagaimana diketahui dari berbagai riwayat, mayoritas populasi Arab di Madinah segera menyatakan keimanan mereka pada waktu Muhammad tiba di kota tersebut atau segera setelah itu.

Namun, masalah politik yang genting kini muncul, karena –

menurut hukum kesukuan Quraisy – Nabi dan para pengikutnya yang berasal dari Makkah dipandang sebagai buronan atau pengkhianat yang harus dimusnahkan sekalipun berdomisili di Madinah. Sementara penduduk kota Madinah sendiri terpecah belah. Di samping dua suku besar – yakni Aus dan Khazraj – yang saling bermusuhan, ada tiga suku Yahudi lainnya di Madinah: banu Qainuqa, banu Qurayzhah dan banu Nadir. Sekalipun suku-suku Yahudi ini terpecah-belah dan memihak kepada salah satu dari kedua suku besar di atas, mereka merupakan suatu kelompok tersendiri.

Di sisi lain, di kalangan kedua suku Arab yang telah menerima Islam terdapat sekelompok orang yang disebut al-Quran sebagai *munãfiqûn*. Kelompok ini adalah pengikut Abd Allah ibn Ubay yang berasal dari suku Khazraj. Ketika Muhammad tiba di Madinah, Abd Allah ibn Ubay secara lahiriah menyatakan keislamannya, tetapi secara diam-diam menyembunyikan rencana menggerogoti Islam. Orang-orang munafik inilah yang secara rahasia menggalang hubungan dengan orang-orang pagan Makkah dan suku-suku Yahudi, serta secara konstan melancarkan intrik-intrik terhadap kaum muslimin.[82]

Dalam beberapa bulan setelah tiba di Madinah, Muhammad berembuk dengan penduduk kota tersebut dan menghasilkan suatu kesepakatan yang tertuang dalam Piagam Madinah, atau – sebagaimana biasa diistilahkan – Konstitusi Madinah. Piagam ini merupakan dasar pembentukan federasi suku-suku di kota itu berpijak pada tradisi kesukuan Arab yang ada. Isinya menguraikan hak dan kewajiban seluruh kelompok yang berdiam di kota tersebut. Nabi diakui sebagai kepala arbitrator Madinah untuk menyelesai-kan segala perselisilahan antar-komunal. Orang-orang Yahudi diberi jaminan otonomi keagamaan dan kultural, serta diakui sebagai suatu komunitas bersama-sama kaum Muslimin. Tetapi, kesepakatan yang tertuang dalam Piagam Madinah ini tidak bertahan lama,[83] lantaran perubahan situasi dan kondisi yang sangat cepat.

Dokumen piagam tersebut terdapat antara lain dalam biografi Nabi yang disusun Ibn Ishaq (w. 768).[84] Seluruh sarjana, baik Muslim maupun Barat, memberi kata sepakat tentang otentisitasnya.[85] Yang menjadi masalah di kalangan mereka adalah apakah dokumen

itu merupakan dokumen tunggal atau terdiri dari beberapa dokumen. Julius Wellhausen memandangnya sebagai satu kesatuan, dan menduganya dibuat antara tahun pertama Hijriyah hingga sebelum Perang Badr. Sementara W.M. Watt dan R.B. Serjeant menganggapnya terdiri dari beberapa pakta yang digabung ke dalam satu dokumen. Paruhan pertama dokumen itu, menurut Watt, berasal dari masa sebelum Badr, dan sisanya dari berbagai masa setelah Badr.

Serjeant memberikan penanggalan lebih rinci terhadap berbagai pakta dalam Piagam Madinah. Menurutnya, piagam ini terdiri dari delapan dokumen terpisah yang, secara umum, disusun menurut tatanan pembuatannya. Dokumen 1 dan 2 merupakan pakta yang dibuat segera setelah Muhammad tiba di Madinah. Dokumen 3 dan 4 dibuat sebelum Badr dan mendefinisikan hubungan Muslim-Yahudi di dalam masyarakat Madinah. Dokumen 5 mengakui kembali status orang-orang Yahudi setelah ketegangan antara mereka dan umat Islam pasca-Badr. Dokumen 6, yang memproklamasikan Madinah sebagai wilayah suci (*h̲arãm*), berasal dari masa belakangan. Dokumen 7 kembali menekankan hubungan Muslim-Yahudi, yang kali ini mengungkapkan aliansi antara kaum Muslimin dan banu Qurayzhah, segera sebelum pengepungan Madinah pada 5H/627. Dokumen terakhir merupakan ketentuan tambahan untuk dokumen 6 tentang kesakralan Madinah.

Setelah berhasil melakukan konsolidasi di Madinah, Nabi beralih pada tugas lainnya yang merupakan faktor penentu dalam tugas kenabiannya, yakni mengislamkan Makkah. Sebagaimana diketahui, Makkah – di samping pengaruh komersial dan politiknya – merupakan suatu kota yang menjadi pusat keagamaan orang-orang Arab. Dengan menarik kota tersebut menerima Islam, agama ini tentunya akan menyebar ke daerah-daerah Arab lainnya. Karena itu, kurang lebih satu tahun setelah hijrah, Ka'bah di Makkah dinyatakan al-Quran sebagai objek haji, atau "tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia" (2:125). Sekitar enam bulan kemudian, tempat tersebut ditetapkan sebagai arah yang dituju dalam shalat, menggantikan posisi Yerusalem (2:142-150).

Pada titik ini, sejumlah penulis Barat mengungkapkan bahwa tindakan-tindakan di atas merupakan indikasi yang kuat kepada

"nasionalisasi" atau "arabisasi" Islam yang dilakukan Nabi karena dikecewakan orang-orang Yahudi Madinah yang menolak mengikutinya. Snouck Hurgronje, sehubungan dengan teori "arabisasi" ini, misalnya, mengemukakan:

> Pada mulanya, Muhammad yakin bahwa ia membawa kepada orang-orang Arab apa yang diterima orang-orang Kristen dari Isa, orang-orang Yahudi dari Musa, dan seterusnya, serta untuk menentang orang-orang kafir ia dengan penuh keyakinan menyebut sebagai bukti "orang-orang berilmu" (16:41; 21:7), yang kepadanya seseorang hanya perlu bertanya dalam rangka memperoleh konfirmasi tentang kebenaran ajarannya. Di Madinah ia mengalami kekecewaan, karena para ahli kitab tidak mau mengakuinya. Karena itu, ia mengupayakan suatu otoritas bagi dirinya yang berada di luar kontrol mereka, yang sekaligus tidak berkontradiksi dengan wahyu-wahyu terdahulunya. Ia kemudian berpaling kepada nabi-nabi terdahulu yang tidak dapat membantahnya.[86]

Pernyataan di atas merupakan formula klasik yang dirumuskan kalangan orientalis pada umumnya untuk menunjukkan bahwa ketika kaum Yahudi dan Kristen di Madinah menolak mengakui risalah kenabian Muhammad, ia lalu berpaling kepada Ibrahim – yang dikatakan di dalam al-Quran bukan seorang Yahudi atau Kristen, tetapi seorang yang *hanîf* dan *muslim*[87] – dan pada titik inilah terjadi "nasionalisasi" atau "arabisasi" Islam. Kiblat – arah dalam shalat – yang semula ke Yerusalem, diubah menghadap ke Ka'bah di Makkah; sementara ziarah keagamaan ke Ka'bah ditetapkan sebagai salah satu rukun Islam.[88]

Pandangan tentang "nasionalisasi" atau "arabisasi" Islam ini secara sederhana dapat ditolak dengan mengemukakan bahwa monoteisme al-Quran yang sejak semula terkait erat dengan humanisme dan rasa keadilan sosio-ekonomik, bukanlah sesuatu yang khas Arab. Bahwa Nabi dengan segera terlibat konflik dengan kaum-kaum Yahudi Madinah, merupakan suatu kenyataan historis yang tidak dapat dipungkiri siapapun. Hal ini dirujuk al-Quran dalam berbagai kesempatan.[89] Argumentasi tentang peran Yahudi dalam kasus perpindahan kiblat tampaknya terlalu dibesar-besarkan.

Bukti semacam ini tentunya lebih berbobot jika dapat diperlihatkan bahwa dalam rangka mengambil hati orang-orang Yahudi, Nabi telah menunjuk Yerusalem sebagai kiblat setibanya di Madinah. Namun, kenyataan historisnya tidaklah demikian. Berkiblat ke Yerusalem tampaknya diperintahkan di Makkah ketika kaum Muslimin yang tertindas tidak diperbolehkan pergi ke Ka'bah – pusat keagamaan seluruh bangsa Arab – untuk melakukan shalat. Penunjukan Yerusalem sebagai kiblat juga pada hakikatnya ditujukan untuk menegaskan perbedaan mendasar antara penyembah berhala dan kaum Muslimin. Al-Quran sendiri mengatakan: "Dan tidaklah Kami jadikan kiblat yang kamu ikuti *sebelum ini* (yakni Yerusalem) kecuali hanya untuk mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang" (2:143).

Sementara penetapan haji ke Makkah tentu saja tidak ada hubungannya dengan sikap orang-orang Yahudi Madinah terhadap Nabi dan misi kenabiannya, tetapi lebih didasarkan pada pertimbangan yang bersifat politik dan ekonomik. Kekuasaan politik dan ekonomik yang dimiliki Makkah – sebagai tempat suci yang diziarahi seluruh bangsa Arab – jelas merupakan faktor penentu diwajibkannya ziarah ke Makkah, disamping adanya kepercayaan tentang kesucian Ka'bah yang mesti ditegakkan kembali selaras dengan tradisi keagamaan Ibrahim. Karena itu, kontrol politik atas Makkah mesti diperoleh Nabi untuk membuat perubahan-perubahan ritual dan sosio-religius lainnya menjadi memungkinkan, dan inilah yang diupayakannya segera setelah hijrah ke Madinah. Lebih jauh, jelas tidak ada untungnya bagi Nabi dan Islam untuk melakukan kompromi dengan segelintir kaum Yahudi Madinah – sekalipun posisi mereka sangat strategis di kota tersebut – dengan melepaskan Makkah dan, konsekuensinya, daerah-daerah Arab lainnya.[90]

Di samping itu, Nabi juga menyerang kafilah-kafilah dagang Makkah yang hendak ke atau kembali dari Siria, tidak hanya untuk mendapatkan pampasan perang, tetapi terutama untuk mengisolasi Makkah secara ekonomik agar penduduk kota tersebut tunduk kepada Islam. Dengan demikian, tindakan razia terhadap kafilah-kafilah dagang ini jelas merupakan suatu strategi militer yang cemerlang. Permusuhan aktif yang sejak semula ditunjukkan orang-orang Makkah kepada Islam dan pandangan mereka tentang Nabi

beserta kaum Muhajirin sebagai buronan atau pengkhianat yang mesti dimusnahkan, barangkali telah membuat Nabi mengambil tindakan untuk melakukan penyergapan terhadap kafilah-kafilah dagang Makkah. Dengan kata lain, keadaan perang telah tercipta di antara kedua belah pihak. Al-Quran sendiri memberi kesaksian yang jelas tentangnya ketika merujuk kepada suatu bentrokan yang terjadi antara suatu kafilah niaga Makkah dengan sekelompok Muhajirin dalam bulan "haram" – bulan yang menurut norma antar-suku Arabia dilarang melakukan peperangan.[91] Dalam 2:217 disebutkan:

> Mereka bertanya kepadamu tentang peperangan dalam bulan haram. Katakanlah: Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi, lebih berat lagi adalah menghalangi manusia dari jalan Allah dan kafir kepada-Nya, dan (menghalangi) orang memasuki Masjid al-Haram serta mengusir mereka dari dalamnya. Mengusir orang dari kampung halamannya adalah lebih berat di sisi Allah. Dan berbuat fitnah itu lebih berat dari pada membunuh. Mereka (orang-orang Makkah) akan terus memerangi kamu sampai berhasil memurtadkan kamu dari agamamu, seandainya mereka sanggup.

Dengan demikian, dari bagian al-Quran di atas, dapat disimpulkan bahwa serangkaian operasi militer atau razia yang dilancarkan kaum Muslimin dari Madinah terhadap kafilah-kafilah dagang Makkah bukanlah tanpa provokasi sebelumnya dari orang-orang Quraisy. Ketegangan-ketegangan ini akhirnya memuncak dalam suatu peperangan terbuka di Badr, yang terletak beberapa mil di barat daya Madinah. Suatu kafilah niaga Makkah yang dipimpin Abu Sufyan, dengan sokongan 900 prajurit dari Makkah, berhadapan dengan kurang lebih 300 tentara Muslim yang dipimpin langsung Nabi pada bulan Ramadlan tahun ke-2 Hijriyah.

Hasilnya, kekalahan besar diderita pihak Makkah dan beberapa pemimpin mereka tewas dalam pertempuran – diperkirakan sekitar 70 orang Quraisy, termasuk pemimpin aristokrat Makkah, Abu Jahal – serta banyak di antaranya yang tertawan pasukan Muslim. Sebagian dari tawanan dilepaskan dengan tebusan, sementara sebagian lagi dibebaskan dengan syarat mengajarkan kaum Muslimin membaca dan menulis. Al-Quran menyebut kemenangan dalam Perang Badr

direbut berkat pertolongan Allah: "Sesungguhnya Allah telah menolong kamu di Badr, padahal kamu (ketika itu) dalam keadaan lemah. Karena itu, bertakwalah kepada Allah, supaya kamu mensyukurinya" (3:123).[92]

Segera setelah Perang Badr, Nabi menandatangani sebuah pakta dengan beberapa suku Badui yang kuat. Hubungan ini dijalin suku-suku tersebut lantaran melihat kekuatan kaum Muslimin yang semakin meningkat dari waktu ke waktu. Dalam pakta itu, kedua belah pihak bersumpah untuk saling tolong-menolong. Tetapi, pakta ini tidak bertahan lama. Selang beberapa waktu kemudian, Nabi menyerang suku Yahudi Madinah, banu Qainuqa, yang berkomplot dengan orang-orang Makkah dalam melanggar isi Piagam Madinah dan memaksa mereka angkat kaki ke Transyordania.

Kekalahan pahit di Badr dan tetap dilakukannya razia terhadap kafilah-kafilah dagang Makkah telah membuat orang-orang Quraisy memandang perlu diambil langkah-langkah yang lebih tegas untuk membalas kekalahan mereka. Pada 3H/625, 3000 prajurit Makkah di bawah pimpinan Abu Sufyan bergerak ke Madinah. Di bawah desakan para sahabat – yang sebenarnya bertentangan dengan penilaiannya tentang memerangi pasukan Quraisy di kota Madinah – Nabi memutuskan berperang di dekat Uhud.

Pada mulanya, pihak Makkah terdesak dalam pertempuran. Tetapi, pasukan pemanah Muslim yang ditempatkan di atas bukit untuk melindungi balatentara Muslim lainnya, meninggalkan posisi strategis mereka dan terjun ke kancah pertempuran, karena khawatir tidak akan diperhitungkan dalam pembagian pampasan perang. Akhirnya, keadaan berbalik secara drastis: pasukan Muslim diporakporandakan bala tentara Makkah, dan tersebar desas-desus bahwa Nabi – yang terluka – telah gugur.[93]

Orang-orang Makkah tidak lagi melanjutkan pertempuran dan kembali ke kota mereka dengan kemenangan gilang-gemilang di tangan. Banyak sahabat Nabi yang gugur dalam pertempuran Uhud, termasuk Hamzah ibn Abd al-Muthalib, dan kekalahan balatentara Muslim ini juga memberi andil yang cukup besar dalam menjatuhkan pamor mereka. Namun, dengan penuh kesabaran Nabi berupaya membangun kembali kekuatan moral pengikutnya. Al-Quran, disamping mengeritik kaum Muslimin, juga menghibur

dan membangkitkan kembali semangat mereka setelah kekalahan pahit tersebut.[94] Sementara itu, orang-orang Yahudi Madinah yang tidak ikut berpartisipasi dalam Perang Uhud tidak lagi merahasiakan kegembiraan mereka atas kemalangan yang menimpa kaum Muslimin. Demikian pula, suku-suku Badui yang terikat pakta dengan kaum Muslimin tidak lagi menunjukkan sikap bersahabat.

Pada 4H/624, salah satu suku Yahudi Madinah, banu Nadlir, diusir dari kota itu lantaran sikap permusuhan yang mereka tunjukkan kepada kaum Muslimin dan kecurigaan akan maksud mereka membunuh Nabi. Mereka diperintahkan meninggalkan Madinah dalam jangka waktu 10 hari dan diperkenankan membawa segala harta bendanya. Pada mulanya, suku ini menyatakan kesediaannya untuk angkat kaki, tetapi Abd Allah ibn Ubay – pemimpin kaum munafik Madinah – membujuk mereka agar tetap tinggal dalam benteng dan berjanji akan mengirimkan bantuan militer.

Berharap akan memperoleh bantuan – di samping dari Ubay, juga dari banu Qurayzhah – mereka bersiap siaga untuk mengadakan perlawanan kepada kaum Muslimin. Ketika batas waktu yang ditetapkan telah habis, kaum Muslimin mengepung benteng banu Nadlir. Bala bantuan yang diharapkan suku Yahudi ini tidak kunjung tiba. Akhirnya, setelah kaum Muslimin mulai menebang pohon-pohon kurma mereka, banu Nadlir menyerah serta terusir sebagiannya ke Siria dan sebagian lagi ke Khaibar. Kisah pengusiran suku Yahudi tersebut dituturkan al-Quran dalam 59:1-17.

Sementara kaum Muslimin tengah berupaya memulihkan kondisinya, suatu ancaman besar kembali datang dari Makkah. Kaum Quraisy, atas hasutan orang-orang Yahudi Khaibar dan dengan bantuan suku-suku Badui lainnya mengerahkan sekitar 10.000 prajurit untuk menduduki Madinah. Mereka sadar bahwa kemenangan di Uhud tidak begitu menentukan dan adalah lebih penting menaklukkan Madinah untuk memadamkan api Islam. Pada 5H/627, bergeraklah pasukan besar tersebut ke Madinah yang membuat penduduk Muslim di kota itu sangat kuatir. Kekuatiran ini semakin menjadi-jadi lantaran sikap yang dipertontonkan kaum munafik dan diketahuinya kenyataan bahwa kaum Yahudi Madinah lainnya, banu Qurayzhah, menggalang persekutuan dengan orang-

orang Makkah.[95]

Nabi, atas saran sahabat Salman al-Farisi, memerintahkan penggalian parit-parit di depan bagian-bagian kota yang tidak terlindungi. Balatentara Makkah beserta sekutu-sekutunya mengepung kota Madinah, tetapi tidak berhasil memasuki, apalagi mendudukinya. Pengepungan ini memakan waktu lama dan berlarut-larut, sehingga melemahkan para pengepung itu sendiri. Akhirnya, dengan kerugian sangat besar, pasukan pengepung pun mengundurkan diri dan kembali ke Makkah. Kaum Muslimin mengakhiri Perang "Parit" (*khandaq*, kata pinjaman dari bahasa Persia) – demikian lazimnya perujukan kepada peperangan ini dalam rekaman-rekaman sejarah – dengan kemenangan yang gilang gemilang.

Perilaku suku-suku Badui, kaum munafik dan orang-orang Yahudi selama beberapa kali peperangan barangkali cukup relevan diamati sejenak. Apabila kaum Muslimin memperoleh kemenangan dalam pertempuran, maka orang-orang Badui sangat bersemangat untuk menggalang pakta perdamaian dan saling tolong-menolong dengan kaum Muslimin; namun bila keadaan sebaliknya yang terjadi, maka orang-orang Badui itu mengkhianati pakta-pakta yang mereka buat. Al-Quran menggambarkan perilaku suku-suku Badui ini sebagai berikut: "Orang-orang Badui itu adalah yang paling hebat kekufuran dan kemunafikannya serta yang paling condong tidak melakukan batasan-batasan yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya" (9:97). Sementara orang-orang munafik, yang merupakan musuh dalam selimut, terlihat menghilang dengan meninggalnya Abd Allah ibn Ubay pada 9H/631.

Dalam kaitannya dengan kaum Yahudi, seperti telah diutarakan di atas, mereka secara terang-terangan maupun gelap-gelapan telah menjalin hubungan dengan Makkah dan kaum munafik. Al-Quran berulang kali mempersalahkan mereka sebagai orang-orang yang melanggar pakta-pakta.[96] Itulah sebabnya, setelah setiap peperangan besar, Nabi berpaling kepada salah satu suku Yahudi dan mempersalahkannya lantaran tidak setia kepada perjanjian yang dibuat: Setelah Badr, banu Qainuqa dipersalahkan dan diusir dari Madinah; setelah Uhud, giliran banu Nadlir mendapatkan perlakuan yang sama; dan setelah Perang Khandaq – dimana kaum Yahudi Khaibar dan banu Qurayzhah menjalin persekongkolan

dengan orang-orang Makkah – suku Yahudi terakhir di Madinah itu diserang kaum Muslimin. Peperangan yang mengakibatkan dibantainya sejumlah besar orang-orang Yahudi banu Qurayzhah ini, dan mengakibatkan punahnya suku tersebut, dirujuk al-Quran di beberapa tempat.[97]

Setelah melakukan "pembersihan" Yahudi di Madinah, kaum Muslimin tetap melanjutkan sergapan terhadap kafilah-kafilah dagang Makkah hingga 6H/626-7. Beberapa serbuan juga dilakukan terhadap suku-suku Badui untuk menghukum mereka atas pelanggaran-pelanggaran perjanjian yang dilakukan. Salah satu ekspedisi punitif ini adalah yang dilakukan terhadap banu Mushthaliq pada 5H. Ekspedisi ini menarik disebut, karena terkait dengan suatu peristiwa yang menimpa Aisyah, (w. 678), salah satu istri Nabi, dan menyebabkan ketegangan antara kaum Muhajirin dan Anshar. Aisyah, yang tertinggal di suatu tempat setelah ekspedisi itu, ditemukan dan dibawa pulang ke Madinah oleh Shafwan ibn Mu'aththal. Kejadian ini menimbulkan desas-desus di kalangan kaum Muslimin yang membahayakan posisi Aisyah sebagai isteri Nabi serta mengancam putusnya pertalian saudara antara Muhajirin dan Anshar. Akhirnya, wahyu turun menyelamatkan Aisyah dari berbagai desas-desus dan mencairkan ketegangan antara kedua pengikut Nabi tersebut.[98]

Pada penghujung 6H, posisi Nabi di Madinah semakin mapan. Sekalipun masih menjadi buronan orang-orang Makkah dan tidak diperkenankan berziarah ke tempat-tempat suci di kota tersebut, Nabi – mungkin melalui sejenis agensi rahasia yang dijalin lewat klannya – mengetahui opini publik yang berkembang di Makkah (cf. 48:11-17; 60:7-9). Jumlah yang makin membesar di kalangan penduduk kota ini telah lelah berperang. Mereka mulai berpikir bahwa adalah lebih menguntungkan bagi perniagaan Makkah, jika perdamaian diwujudkan dengan musuh bebuyutannya yang tidak terkalahkan, khususnya setelah Islam mewajibkan pengikutnya berziarah ke Makkah.

Melihat kondisi Makkah semacam itu, pada 6H/628, Nabi menyatakan keinginannya untuk melakukan umrah ke kota tersebut. Bersama pengikutnya, Muhammad bergerak dari Madinah ke Makkah. Ada bagian al-Quran yang mengisahkan bahwa Nabi mengajak suku-suku Badui tertentu untuk menemaninya dalam

perjalanan itu, tetapi mereka menolak ajakannya (48:llf.). Ketika mendekati Makkah, sejumlah prajurit dikirim dari dalam kota untuk menahan kaum Muslimin. Karena itu, Nabi memutuskan berkemah di Hudaibiyah dan melakukan negosiasi dengan orang-orang Quraisy. Ia mengutus Utsman ibn Affan (w. 656) ke Makkah untuk berunding. Tetapi, ketika tidak terdapat tanda-tanda bahwa Utsman akan kembali dan muncul desas-desus bahwa ia telah dibunuh, Nabi mengumpulkan pengikutnya serta mengambil sumpah setia mereka – dikenal sebagai *bay'ah al-ridlwãn* dan dirujuk dalam 48:10,18 – untuk memerangi suku Quraisy hingga kemenangan akhir tercapai. Akibat sumpah setia ini, kaum Quraisy melepas Utsman dan mengirim utusan untuk melakukan perundingan dengan kaum Muslimin, yang berujung dengan ditandatanganinya Perjanjian Hudaibiyah.

Dalam perjanjian itu disebutkan bahwa kaum Muslimin akan menunda ibadah umrahnya hingga tahun depan. Sebenarnya klausa ini ditentang keras sebagian pengikut Nabi, tetapi kenyataan bahwa orang-orang Quraisy terpaksa berunding dan membuat perjanjian dengan kaum Muslimin dalam kedudukan yang setara, jelas merupakan suatu kemenangan diplomatik yang besar bagi kaum Muslimin. Para sejarawan Barat modern bahkan memandang perjanjian tersebut sebagai suatu langkah diplomasi Nabi yang piawai.[99] Setelah penandatanganan perjanjian Hudaibiyah, Muhammad dan pengikutnya kembali ke Madinah.

Pada permulaan 7H (628-9), Nabi dan pengikutnya menaklukkan oase kaya Khaibar, yang dihuni orang-orang Yahudi. Koloni Yahudi lainnya, Wadi al-Qura, juga jatuh ke tangan kaum Muslimin dalam ekspedisi ini, yang mendatangkan banyak pampasan perang bagi mereka.[100] Suatu hal baru dilembagakan Nabi dalam penaklukan Khaibar, yang pada masa-masa selanjutnya dipraktekkan dalam penyebarluasan domain politik Islam: Nabi tidak menghukum mati atau mengusir penduduk Khaibar, tetapi membiarkan mereka sebagaimana adanya dan mengharuskan membayar iuran setiap tahun. Belakangan, dalam terminologi fiqh, orang-orang taklukan semacam ini disebut *dzimmî* serta iuran yang mesti dibayar disebut *jizyah* (pajak kepala) dan *kharaj* (pajak tanah).

Sesuai dengan isi perjanjian Hudaibiyah, pada 7H/629 Muhammad beserta pengikutnya melakukan umrah ke Makkah.

Salah satu peristiwa yang signifikan di sini adalah masuk Islamnya beberapa pemuka Quraisy yang penting seperti Amr ibn al-Ash (w. 663) dan Khalid ibn Walid (w. 642). Setelah itu, Nabi tetap melakukan ekspedisi-ekspedisi militernya. Suatu ekspedisi ke Transyordania yang dipimpin Zayd ibn Tsabit (w. 655) mengalami kekalahan di Mu'ta. Tetapi, sejumlah besar suku Yahudi kini mulai melihat sisi-sisi positif bila bergabung dengan kaum Muslimin. Akhirnya, suku-suku ini – bahkan suku-suku besar seperti banu Sulaim – bergabung dengan kaum Muslimin dan menyatakan keislamannya.

Di perkirakan pada masa inilah Muhammad mengirim surat kepada Raja Ethiopia, Gubernur Mesir, Kaisar Bizantium serta Persia, dan lainnya, yang berisi seruan kepada mereka untuk memeluk Islam. Sebagian besar penulis Barat meragukan keabsahan surat-surat tersebut dan menilainya sebagai rekayasa belakangan untuk menguniversalkan risalah yang dibawa Nabi. Skeptisisme ini dikedepankan demi membela sudut pandang mereka tentang Islam sebagai agama nasional Arab. Tetapi, sebagaimana telah ditunjukkan, gagasan tentang agama nasional itu sama sekali tidak memiliki basis yang kuat.

Lantaran pelanggaran yang dilakukan orang-orang Quraisy terhadap perjanjian Hudaibiyah – yakni dengan mendukung suku Bakr melawan suku Khuza'ah yang terikat perjanjian tolong-menolong dengan kaum Muslimin – maka dengan dukungan bala-tentara sebesar 10.000 prajurit Nabi bergerak ke Makkah untuk menaklukkannya pada 8H/629. Ketika pasukan Muslim tiba di luar kota tersebut, pemuka-pemuka suku Quraisy – diantaranya Abu Sufyan – diutus untuk merundingkan penyerahan kota Makkah secara damai. Akhirnya, Nabi memasuki kota kelahirannya praktis tanpa perlawanan dan hampir seluruh penduduk kota tersebut menyatakan keimanan kepada risalah yang dibawanya. Amnesti diumumkan bagi seluruh musuh Islam, dan berhala-berhala penghias Ka'bah dihancurkan.

Tahap akhir kehidupan Muhammad ditandai dengan meluas otoritasnya ke sebagian besar penjuru Arabia. Selama dua tahun setelah *fath makkah*, sebagian besar penduduk Arabia secara suka rela memeluk Islam. Sementara kota Thaif dan suku-suku Hawazin melakukan perlawanan sengit. Tetapi, yang lebih dahulu diserbu

adalah suku-suku Hawazin. Dalam pertempuran melawan suku-suku tersebut di Hunain, hampir saja pasukan Muslim menghadapi bencana lantaran rasa percaya diri yang berlebihan karena berjumlah lebih besar dari musuh.[101] Akhirnya, kemenangan bisa mereka peroleh.

Langkah selanjutnya adalah menundukkan Thaif. Balatentara Muslim mengepung kota itu yang berkesudahan dengan pernyataan keislaman penduduknya. Setelah peristiwa ini, tidak ada lagi konsentrasi suku-suku pengembara di Arabia – selain di bagian utara – yang cukup kuat berperang melawan kaum Muslimin. Sekitar 9H/ 630-1, sebagian besar suku-suku di Arabia mengirim delegasi-delegasi ke Madinah untuk menyatakan ketundukannya kepada kaum Muslimin dan merundingkan syarat-syarat persekutuan sehubungan dengan pengakuan keislaman mereka.[102]

Pada tahun yang sama, Nabi beserta 30.000 prajurit Muslim melakukan suatu ekspedisi militer terhadap kelompok-kelompok Kristen di Transyordania. Ekspedisi ini, yang mencatat sukses besar, tampaknya memiliki tujuan strategis untuk membuka rute perluasan Islam ke Siria. Selama masa perhentian di Tabuk, sejumlah negeri Kristen dan Yahudi di bagian utara Arabia – seperti Raja Kristen Yuhanna di Aila, orang-orang Adzruh dan kaum Yahudi di kota pelabuhan Makna – menyatakan ketundukannya kepada otoritas kaum Muslimin. Sementara itu, kota penting Dumat al-Jandal berhasil ditaklukkan pasukan Muslim di bawah pimpinan Khalid ibn Walid. Al-Quran merujuk ekspedisi ini di beberapa tempat.[103]

Pada 10H/632, Nabi menunaikan ibadah haji ke Makkah, yang merupakan ibadah haji terakhir baginya. Dalam kesempatan pelaksanaan ibadah tersebut ia menyampaikan suatu khutbah yang menekankan persaudaraan kaum Muslimin, persamaan harkat dan martabat manusia tanpa memandang warna kulit dan asal-usul etnis, serta menggantikan pertalian darah kesukuan dengan ikatan keimanan. Khutbah ini merangkum berbagai pembaruan moral, sosio-ekonomik dan keagamaan yang dicanangkan Muhammad.

Sekembalinya ke Madinah, Nabi jatuh sakit dan dipanggil pulang ke hadirat Ilahi pada 13 Rabi‘ al-Awwal 11H, bertepatan dengan 8 Juni 632. Sebelum ajal menjemputnya, Nabi masih sempat merencanakan suatu ekspedisi ke utara, di luar tapal batas Arabia.

Hal ini menunjukkan bahwa Nabi secara pasti tidak akan membatasi perkembangan Islam hanya di jazirah Arab. Baginya, Islam harus melangkah ke luar jazirah tersebut. Berdasarkan logika semacam ini, keberadaan surat-surat yang ditulis Nabi kepada Raja Ethiopia, Gubernur Mesir, dan kaisar-kaisar Bizantium serta Persia, yang berisi seruan kepada mereka untuk memeluk Islam, pada prinsipnya dapat diterima sekalipun *teks* surat-surat tersebut yang kita warisi dewasa ini bisa diragukan otentisitasnya. Nabi tampaknya telah menggariskan tekad bahwa Islam mesti melangkah ke luar Arabia, sejalan dengan universalitas risalah yang didengungkannya.

Catatan:

1 Tahun terjadinya ekspedisi ini dipersengketakan di kalangan sarjana. Tentangnya, lihat M.J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam,* (London: Variorum Reprints, 1980), art. iv, pp. 427 f.
2 Lihat Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, (London: Frank Cass & Co., 1968), pp. 39-41.
3 Haris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, (Oslo: I Kommisjon Hos H. Aschehoug & Co, 1956), pp. 122 f.
4 Dalam karya-karya sejarawan muslim yang awal, perjanjian jaminan keamanan ini biasanya dirujuk dengan berbagai istilah seperti *îlãf, 'ahd, amãn, hilf, 'ishãm*, dll.
5 Lihat Kister, *Studies*, art. i, pp. 116 ff.
6 *Ibid*., p. 141.
7 Birkeland, *Lord Guideth*, p. 123,
8 Lihat 2:16,282; 4:29; 9:24; 24:37; 35:29; 6l:l0; dan 62:ll, di mana kata *tijãrah* muncul dua kali.
9 Lihat C.C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, (Leiden: E.J. Brill, l892).
10 *Ibid*., p. 8.
11 Lihat 38:l6,26,53; 40:27; dalam l4:4l, *yawma yaqûm al-hisãb*.
12 Lihat 2:202; 3:l9,l99; l3:4l; l4:5l; 24:39; 40:l7.
13 Lihat 4:6,86; 33:39.
14 Lihat l8:49; 45:28f.; 69:l9,25; 84:7,l0; dll.

15 Lihat 21:47; 7:8f.; 23:l02f.; l0l:6-8.
16 Lihat l4:5l; 40:l7; 45:22; 52:21; 74:28.
17 Lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfãz al-Qur'ãn al-Karîm,* (Maktabah Dahlan, tt.), di bawah entri *k-s-b, j-z-y* dan *'-j-r* untuk berbagai rujukan al-Qurannya.
18 Lihat juga 2:207 yang memiliki gagasan senada.
19 Cf. 2:90. Ungkapan *isytarawû al-dlalãlah bi-l-hudã* juga digunakan dalam salah satu bagian al-Quran (2:l75) dengan rujukan kepada ahli kitab – barangkali kepada orang-orang Yahudi – yang telah menjual ayat-ayat Tuhan dengan harga murah (Lihat juga 3:l87; 2:41; 5:44; dll.).
20 Lihat A. Rippin, "The Commerce of Eschatology," *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 127 ff. untuk berbagai terma perniagaan lainnya.
21 Lihat misalnya 83:l-3; l7:35 cf. 26:l8l-l83; 6:l52.
22 Tentang praktek riba, lihat artkel F. Rahman, "Riba and Interest," *Islamic Studies*, vol. 3, (l964), pp. 1 ff.
23 Lihat F. Rahman, "The Message and the Messenger," *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly, (New York: Praeger, l984), p. 30.
24 Cf. 11:7; l7:49,98; 23:35,37,82; 37:l5-l7,52f.; 50:2f.; 56:47f.; 64:7; dll.
25 Sebagaimana diinformasikan al-Quran. Lihat l04:l-3 cf. 26:128 f.
26 Bandingkan juga dengan gambaran dalam l8:47; 56:4-6; dll.
27 Lihat misalnya 2:264 f.; l0:24; 22:5; 32:27; 35:27; 36:33-35; 43:ll; 50:9-ll; 57:20; dll.
28 Dikutip dalam Rahman, "The Message," pp. 3l f.
29 Lihat W.M. Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, tr. Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), pp 46 f.
30 Pada beberapa kesempatan di dalam al-Quran konsep-konsep kesukuan ini diterapkan secara metaforik kepada Tuhan: Dia (Tuhan) tidak ambil peduli atas segala akibat (yakni balas dendam) dari tindakan-Nya menghukum suku Tsamud (9l:l5); Dia memberikan perlindungan (*yujîru*) kepada semuanya, tetapi tak ada satu pun yang bisa memberikan perlindungan (*yujãru*) dari azab-Nya (23:88 cf. 67:28; 72:22).
31 Cf. 2:264; 4:38, tentang praktek kedermawanan di kalangan pagan Arab.
32 Keempat bulan suci itu adalah Muharram, Rajab, Dzu-l-qa'dah dan Dzu-l-hijjah.
33 Studi menarik tentang hal ini dilakukan T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, (Montreal: McGill Univ. Press, l966), pp. 45 ff.
34 Lihat misalnya l8:32-44.
35 Lihat catatan 27 di atas untuk berbagai rujukan al-Quran mengenai curah hujan di Arabia.
36 Lihat Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1957), p. 10; juga A. Guillaume, *Islam*, (New York: Penguin Books, 1982), p. 1.
37 A. Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam," *The Legacy of Israel*, (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1927), p. 132 f.
38 C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, (New York: KTAV Publishing House, 1967), p. 11, *passim*.

39 Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 151.
40 Aliran ini memandang bahwa Yesus hanya memiliki satu hakikat: manusia-Tuhan.
41 Aliran ini memandang Yesus sebagai Tuhan, tetapi juga dilahirkan sebagai manusia dari rahim perawan Maria. Dengan demikian, pribadi Yesus menyatukan dalam dirinya dua hakikat: manusia dan Tuhan.
42 Lihat misalnya W.M. Watt dalam sejumlah karyanya seperti, *Muhammad at Mecca,* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1953); *Muhammad at Medina,* (Oxford: Oxford Univ. Press,1956); *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1961), *Bell's Introduction*, dll.
43 Lihat misalnya Bell, *Origin*. Lihat juga p. 57 di bawah.
44 Lihat Torrey, *Jewish Foundation*. Lihat juga p. 56 di bawah.
45 Bandingkan juga dengan 23:82 f.
46 Penekanan dari penulis.
47 Lihat misalnya 2:170; 5:104; 7:28; 43:22,23; dll.
48 Lihat 2:170; 5:104.
49 Lihat Rahman, *Major Themes*, p. 152.
50 Tentang hal ini lihat 13:36; 28:52f.; 2:121; 29:47; 3:113f.,199; 6:114; 11:17; 19:37; 43:65; dll.
51 Lihat *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, eds. HAR Gibb & J.H. Kramers (Leiden: E.J. Brill, 1961), art. "Nasara", p. 440.
52 Lihat 2:62; 5:69; dan 22:17.
53 Lihat Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz,* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971), komentar untuk 2:62, pp. 20 f.
54 Lihat 29:61; 31:25; 39:38; 43:9 tentang Tuhan sebagai pencipta alam semesta, dan 43:87 tentang-Nya sebagai pencipta manusia.
55 Lihat misalnya 29:61.
56 Lihat misalnya 29:63.
57 Lihat 10:18; 39:3; 6:94; 46:28; 7:191; dll.
58 Lihat 53:9f.
59 Lihat 71:22 f.
60 Tentang monoteisme temporal di kalangan orang-orang Arab, lihat 31:32; 29:65; 17:67; 10:22f.; 6:63f.; 27:63; 30:33; 16:53f.; 39:8; 10:12.
61 Lihat 5:53; 6:109; 16:38; 24:53; dan 35:42.
62 Lihat 7:189f.
63 Konsepsi tentang hierarki tuhan-tuhan dan keluarga spiritualnya semacam itulah yang dikritik al-Quran dalam berbagai kesempatan sebagai musyrik atau politeis.
64 Lihat Rahman, "The Message," p. 32.
65 Cf. *SEI*, art. "hanîf," p. 133.
66 Tentang genealogi Nabi, lihat Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, (Lahore: Oxford Univ. Press, 1971), p. 3.
67 Lihat Aisyah Abdurrachman, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, tr. Mudzakir Ab-dussalam, (Bandung: Mizan, 1996), pp. 75 ff.
68 Paret, *Mohammed*, p. 34.

69 Lihat Kister, *Studies*, art. v, pp. 223 ff., untuk berbagai sudut pandang yang berkembang tentang makna kata *tahannuts*.

70 Tidak terdapat kesepakatan di kalangan sarjana Muslim tentang tahun pengutusan Nabi ini. Tetapi Schwally menduganya terjadi pada tahun ke-13 sebelum Hijriah, sebagai jalan tengah antara tahun ke-10 dan tahun ke-15 sebelum Hijriah. Lihat T. Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, (Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938), i, pp. 67 f.

71 Lihat misalnya 28:85f.; 42:52; 29:48; 10:16.

72 Rahman, *Major Themes*, p. 91.

73 Lihat misalnya 19:73; 34:31; 73:10f.; 80:1ff.; 96:10

74 Lihat 2:18,171; 6:39; 7:179; 8:22; 10:42; 27:80; dll.

75 Lihat 7:59ff.; 9:70; 11:25ff.; 14:9ff.; 21:48ff.; 23:23ff.; 25:35ff.; 26:10ff.; 27:7ff.; 29:14ff.; 37:71ff.; 51:24ff.; 53:50-54; 54:9ff.; 69:4-12; 89:6-14; dll.

76 Lihat 6:48; 11:12; 33:45; 48:8; 35:24; dll. Kata *mudzakkir,* juga diterapkan kepada Muhammad (88:21) dalam pengertian yang sangat dekat kepada "memberi peringatan" (cf.50:45; 7:63,69; dll.).

77 Lihat 85:10; 8:26; dll.

78 Lihat 6:52; 18:28; 80:1ff.; dll.

79 Tentang kisah "ayat-ayat setan" ini, lihat misalnya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tãrîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut & Libanon: Dar al-Fikr, tt.), ii, p. 419 ff. Lihat juga bab 7, p. 229 di bawah.

80 Lihat misalnya 68:9; 17:73-75; 10:15; dll.

81 Tentang hijrah, lihat 9:40.

82 Lihat 4:61,88-90,137-143; 8:49; 9:45-50,61-67,74-79; 29:10f.; 33:12-20,60; 48:6; 57:13f.; 63:1-8; dll.

83 Barangkali hanya terdapat sejumlah kecil rujukan di dalam al-Quran kepada Piagam Madinah, seperti dalam 8:56,58.

84 Lihat Ibn Ishaq, *Life of Muhammad*, pp. 231-233.

85 Lihat misalnya Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, (Berlin: G. Reimer, 1844-1899), iv, pp. 65-83; W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 221-260; R.B. Serjeant, "The Constitution of Medina," *Islamic Quarterly*, vol. 7 (1964), pp. 3-16; *idem*, "The Sunna Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analisys and Translation of the Documents Comprises in the So-called 'Constitution of Medina'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 41 (1978), pp. 1-42.

86 Dikutip dalam Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, pp. 146 f.

87 Lihat misalnya 3:67; 2:135 cf. 16:120; 3:95; 6:161; 16:123; dll.

88 Lihat F. Buhl, "Muhammad," *SEI*, pp. 391 ff., khususnya pp 398 f.

89 Lihat misalnya 2:69,83-85,99,103,141; 3:66; 4:154; 5:16; 62:5; dll.

90 Rahman, *Major Themes*, pp. 133 ff.

91 Bulan haram dalam tradisi antar-suku Arab ada empat bulan, yakni bulan-bulan Muharram, Rajab, Dzu-l-Qa'dah dan Dzu-l-hijjah. Lihat juga p. 19 di atas mengenai pakta antar suku tentangnya.

92 Untuk berbagai rujukan al-Quran lainnya kepada Perang Badr, lihat juga 3:13,124-

127; 8:7-18,41-44.

93 Lihat 3:144.

94 Lihat 3:139-160,165-179.

95 Lihat 33:9-26.

96 Lihat misalnya 2:100; 8:56,58; dll.

97 Lihat 8:58; dan 33:26f. Kajian-kajian menarik tentang pembantaian banu Qurayzhah ini, lihat M.J. Kister, *Society and Religion from Jahiliyya to Islam*, (London: Variorum, 1990), art. viii, pp. 61-96; W.M. Watt, *Early Islam*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1990), pp. 1-12.

98 Lihat 24:4 ff.

99 Lihat F. Buhl, "Muhammad", *SEI*, p. 401.

100 Lihat 48:18-21.

101 Lihat 9:25f.

102 Cf. 100.

103 Lihat 9:38-49,81-83,86-97,107 ff.



BAB 2

Asal-Usul al-Quran

Derivasi dan Sinonim

Kitab suci kaum Muslimin, yang berisi kumpulan wahyu Ilahi yang diturunkan kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 23 tahun, secara populer dirujuk dengan nama *"al-Qur'ãn"* (القرآن). Sebagian besar sarjana Muslim memandang nama tersebut secara sederhana merupakan kata benda bentukan (*mashdar*) dari kata kerja (*fi'l*) *qara'a* (قرأ), "membaca." Dengan demikian *al-qur'ãn* (القرأن) bermakna "bacaan" atau "yang dibaca" (*maqrû'*).[1] Dalam manuskrip al-Quran beraksara kufi yang awal, kata ini ditulis tanpa menggunakan hamzah – yakni *al-qurãn* – dan hal ini telah menyebabkan sejumlah kecil sarjana Muslim memandang bahwa terma itu diturunkan dari akar kata *qarana* (قرن), "menggabungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain" atau "mengumpulkan," dan *al-qurãn* (القران) berarti "kumpulan" atau "gabungan."[2] Tetapi, pandangan minoritas ini harus diberi catatan bahwa penghilangan hamzah merupakan suatu karakteristik dialek Makkah atau Hijazi,[3] dan karakteristik tulisan al-Quran dalam aksara kufi yang awal. Di samping itu, sebagaimana akan ditunjukkan di bawah, terma *qur'ãn* bertalian erat dengan akar kata *qara'a* dalam penggunaan al-Quran sendiri.

Para sarjana Barat yang belakangan pada umumnya menerima pandangan Friedrich Schwally bahwa kata *qur'ãn* merupakan derivasi (*isytiqãq*) dari bahasa Siria atau Ibrani: *qeryãnã, qiryãnî* ("*lectio,*" "bacaan" atau "yang dibaca"), yang digunakan dalam liturgi Kristen.[4] Kemungkinan terjadinya pinjaman dari bahasa Semit lainnya dalam kasus ini bisa saja dibenarkan, mengingat kontak-kontak yang

dilakukan orang-orang Arab dengan dunia di luarnya.[5] Lewat kontak-kontak semacam itu, berbagai kata non-Arab telah dimasukkan ke dalam bahasa Arab atau "diarabkan." Tetapi, sebagaimana akan ditunjukan di bawah, terma *qur'ãn* – dalam kaitannya dengan kitab suci kaum Muslimin – pada prinsipnya berasal dari penggunaan al-Quran sendiri yang didasarkan pada bentuk mashdar *fu'lãn* dari akar kata *qara'a*.

Kata kerja *qara'a* (قرأ) dan berbagai bentuk konjugasinya (*tashrîf*) muncul 17 kali di dalam al-Quran. Kata kerja ini, dengan rujukan kepada pembacaan wahyu (al-Quran) oleh Muhammad, muncul dalam beberapa kesempatan (16:98; 17:45,106 cf. 7:204; 84:21).[6] Tetapi, dalam konteks lainnya (75:18; 87:6), disebutkan bahwa Tuhanlah yang membacakan wahyu kepada Muhammad. Dalam 73:20, terdapat dua kali perintah membacakan bagian-bagian termudah al-Quran, yang ditujukan kepada pengikut-pengikut Muhammad ketika itu. Sementara dalam 26:198 f., dikatakan bahwa jika al-Quran diturunkan kepada seorang non-Arab (*a'jam*) lalu ia bacakan kepada orang-orang kafir (Makkah), maka orang-orang tersebut tidak akan mempercayainya. Jadi, dalam keseluruhan konteks yang telah dikemukakan, bisa dilihat pertalian erat antara akar kata *qara'a* dengan al-Quran, yang membuktikan bahwa terma *al-qur'ãn* memang diturunkan dari akar kata tersebut.

Kemunculan kata kerja *qara'a* – dengan makna "membaca" – dalam konteks-konteks al-Quran lainnya tidak dikaitkan dengan *qur'ãn*, tetapi dengan *kitãb*. Dalam 17:93, Muhammad ditantang orang-orang kafir untuk mendatangkan dari "langit" sebuah kitab yang dapat mereka "baca" sebagai bukti kerasulannya. Dalam tiga bagian al-Quran lainnya (17:14,71; dan 69:19), kata kerja tersebut dikaitkan dengan "pembacaan" kitab rekaman perbuatan manusia di Hari Penghabisan. Konteks terakhir (10: 94) merujuk kepada orang-orang tertentu yang sezaman dengan Nabi – barangkali menunjuk kepada orang-orang Yahudi dan Kristen – sebagai "orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu." Jadi, dalam konteks apapun, kata kerja *qara'a* digunakan al-Quran dalam pengertian "membaca," baik dikaitkan dengan *qur'ãn* ataupun *kitãb*.

Kata *qur'ãn*, baik dengan atau tanpa kata sandang tertentu (*'adãt al-ta'rîf,* yakni *al-*), muncul sekitar 70 kali di dalam al-Quran dengan pengertian yang beragam. Dalam 75:17-18, kata ini

digunakan untuk merujuk wahyu-wahyu individual yang disampaikan satu-per-satu kepada Nabi,[7] atau sebagai suatu istilah umum untuk wahyu Ilahi yang diturunkan bagian demi bagian.[8] Sementara pada sebagian konteks lainnya, *al-qur'ãn* – terkadang tanpa artikel penentu (*al*) – disebut sebagai suatu versi berbahasa Arab dari *al-kitãb* yang ada di Lawh mahfûzh.[9] Kata ini juga merujuk kepada sekumpulan wahyu Ilahi yang diperintahkan untuk dibaca.[10] Tetapi, penggunaan terma *al-qur'ãn* yang paling dekat dengan pengertian yang dipahami dewasa ini – yakni sebagai kitab suci kaum Muslimin – terdapat di dalam suatu konteks (9:111), di mana kata ini disebut secara bergandengan dengan dua kitab suci lain (Tawrat dan Injil) dalam suatu konstruksi (*tarkîb*) yang memberi kesan tentang tiga kitab suci yang paralel.

Sebagai alternatif untuk kata *al-qur'ãn*, kitab suci kaum Muslimin juga lazim dirujuk dengan terma *al-kitãb* (الكتاب). Kata ini muncul di dalam al-Quran sebanyak 255 kali dalam bentuk tunggal dan 6 kali dalam bentuk jamak (*kutub*). Penggunaan kata *kitãb* yang paling sering di dalam al-Quran adalah dalam kaitannya dengan wahyu Tuhan kepada para nabi. Jadi, kepada para nabi sebelum Muhammad telah diturunkan *kitãb* (2:213; 3:81; dll.). *Kitãb* telah diturunkan Tuhan kepada anak keturunan Nuh dan Ibrahim (57:26; 4:54; 6:84-89; 29:27), kepada Bani Israel (40:53; 45:16; dll.), kepada Musa (2:53,87; 6:154; 11:110; 41:45; 17:2; 23:49; 25:35; 37:117; 28:43; 32:23; dll.), kepada Yahya (19:12) dan kepada Isa (3:48; 5:110; dll.). Sementara kepada Muhammad sendiri juga diturunkan *kitãb* yang mengkonfirmasi kitab-kitab wahyu sebelumnya (3:43; 2:89; 3:7; 4:105; 5:48; 6:92; 16:64; 46:12,30; dll.).

Makna khusus yang baru dikemukakan ini – yakni sebagai wahyu Tuhan yang diturunkan kepada para nabi – mesti dipisahkan dari makna kata *kitãb* lainnya yang digunakan di dalam al-Quran. Kata ini secara sederhana bisa berarti "sesuatu yang tertulis" atau "sepucuk surat" (24:33; 27:28 f.). Dalam kaitannya dengan Hari Akhirat, kata *kitãb* bisa bermakna "rekaman tertulis" perbuatan manusia (17:71; 69:19-25; 84:7,10; 18:49; 39:69; dll.) yang dipegang malaikat pengawas manusia (82:10-12), dan akan dibentangkan terbuka di Hari Penghisaban (81:10). Kata *kitãb* juga secara khusus dikaitkan dengan pengetahuan Tuhan (6:38,59; 10:61; 11:6; 22:70; 27:74 f.; 34:3; dll.), atau kejadian-kejadian yang telah ditetapkan

Tuhan sebelumnya (17:58; 35:11; 57:22; dll.). Orang-orang yang meninggal dikatakan menetap dalam *kitãb* Tuhan hingga Hari Berbangkit (30:56).

Dua istilah lain – yakni *sûrah* (سورة) dan *âyah* (آية) – mesti dikemukakan di sini dalam rangka melengkapkan pengenalan dan pemahaman kita mengenai asal-usul al-Quran. Kedua kata tersebut kini telah menjadi istilah-istilah teknis yang digunakan untuk merujuk bagian-bagian tertentu di dalam tubuh al-Quran. *Sûrah* merupakan nama yang digunakan untuk merujuk "bab" al-Quran yang seluruhnya berjumlah 114 – menurut perhitungan mushaf utsmani yang disepakati. Sementara *ãyah* digunakan untuk merujuk bagian yang lebih kecil dari surat. Jumlah ayat sangat bervariasi di dalam ke-114 surat dan tidak terdapat kesepakatan di kalangan sarjana Muslim mengenai penghitungan jumlah keseluruhannya.

Kata *sûrah* muncul sembilan kali di dalam al-Quran dalam bentuk tunggal dan satu kali dalam bentuk jamak (*suwar*). [11] Penggunaannya di dalam al-Quran merujuk kepada suatu unit wahyu yang "diturunkan" Tuhan (9:64,86,124,127; 24:1; 47:20), bukan dalam pengertian "surat" yang dipahami dewasa ini. Secara kontekstual, penggunaan kata *sûrah* sebagai suatu unit wahyu memiliki kemiripan dengan beberapa penggunaan kata *ãyah, qur'ãn* dan *kitãb* di dalam al-Quran. Musuh-musuh Nabi ditantang mendatangkan "suatu *sûrah* yang semisalnya" (2:23; 10:38) atau "sepuluh *suwar* yang semisalnya" (11:13 cf. 28:49, di mana tantangannya adalah mendatangkan suatu *kitãb* dari Tuhan). Jadi, terlihat bahwa makna umum kata *sûrah* yang bisa disimpulkan di sini adalah unit wahyu terpisah yang diturunkan kepada Nabi dari waktu ke waktu. Tetapi, al-Quran tidak memberi indikasi apa pun tentang panjang pendeknya unit wahyu tersebut.

Istilah berikutnya, *ãyah* (jamak: *ãyãt*), muncul sekitar 400 kali dalam al-Quran, baik dalam bentuk tunggal maupun jamak. Penggunaan kata ini di dalam al-Quran dapat dikelompokkan ke dalam empat konteks (*siyãq*). Dalam *konteks pertama*, kata *ãyah* merujuk kepada fenomena kealaman – termasuk manusia – yang disebut sebagai "tanda-tanda" (*ãyãt*) kemahakuasaan dan karunia Tuhan (45:3-4; 41:37,39; 42:29,32; 2:28; 10:4; 22:66; 30:40,46; 16:14; 36:73; dll.).

Dalam *konteks kedua*, kata *ãyah* diterapkan kepada peristiwa-

peristiwa atau obyek-obyek luar biasa yang dikaitkan dengan tugas seorang utusan Tuhan dan cenderung mengkonfirmasi pesan ketuhanan yang dibawanya (43:46-48; 40:78; 17:59; 20:17-24; 27:12-14; 7:130-136; 7:73; 3:49; 15:73-75; 29:24; 54:15; dll.). Seirama dengan ini, oposan-oposan Nabi Muhammad juga menuntutnya mempertunjukkan suatu "tanda" (2:118; 6:37; 10:20; 13:7; 20:133; 21:5; 29:50), yang tentu saja tidak merujuk kepada "ayat-ayat" al-Quran, tetapi kepada mukjizat. Sebagaimana disebutkan dalam 40:78, penciptaan "tanda-tanda" merupakan hak privilese eksklusif Tuhan dan tidak seorang rasul pun yang diberi kekuasaan untuk menciptakannya atas kehendak pribadi. Seandainya suatu "tanda" dari jenis mukjizat ini dibawa Muhammad kepada mereka, maka mereka – seperti ditegaskan dalam 30:58 – tetap tidak akan beriman. Jadi, sehubungan dengan Muhammad, al-Quran pada faktanya menolak bahwa ia memiliki mukjizat dalam pengertian supranatural *(mã fawqa al-fithrah)*. Namun, dalam tahun-tahun terakhir kehidupannya, beberapa keberhasilan eksternal Nabi dirujuk sebagai "tanda," seperti janji perolehan pampasan perang yang berlimpah (48:20) dan kemenangan dalam Perang Badr (3:13). Bahkan, mayoritas sarjana Muslim memandang bahwa al-Quran itu sendiri adalah mukjizat terbesar Nabi (cf. 11:12-13; 6:33-35; dll.).[12]

Dalam *konteks ketiga*, kata *ãyah* merujuk kepada "tanda-tanda" yang dibacakan oleh rasul-rasul yang diutus Tuhan (39: 71; 6:130 cf. 67:8; 40:50), atau dalam kebanyakan kasus dibacakan oleh Muhammad sendiri (31:7; 45:25; 46:7; 62:2; 65:11; dll.). Pembacaan "tanda-tanda" ini menambah keyakinan kaum beriman, tetapi para penentang Nabi mengeritiknya sebagai "dongeng-dongeng masa silam" (*asãthîr al-awwalîn*, 6:25; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 46:17; 68:15; 83:13) – di dalam al-Quran, terma *asãthîr al-awwalîn* merujuk kepada kisah pengazaban umat-umat terdahulu (misalnya 8:31 dan 68:15) dan kebangkitan kembali pada Hari Pengadilan (misalnya 23:83; 27:68; 46:17).

Dalam konteks terakhir – yakni *konteks keempat* – kata *ãyah* disebut sebagai bagian *al-qur'ãn* atau *kitãb* atau *sûrah* (10:1; 11:1; 13:1; 15:1; 24:1; 26:2; 27:1; 28:2; 31:2; dll.), yang diturunkan Tuhan (2:99,202; 3:108; 22:16; 24:34; dll.). Dengan demikian, kata *ãyah* dalam konteks ini memiliki makna unit dasar wahyu terkecil, selaras dengan pemahaman kita dewasa ini tentangnya. Tetapi, sebagaimana

dengan *sûrah*, al-Quran juga tidak memberi indikasi tentang panjang pendeknya unit-unit wahyu tersebut.

Jika hadits dimasukkan ke dalam pertimbangan untuk melihat panjang pendeknya unit-unit wahyu yang diterima Nabi, maka jawaban yang diperoleh sangat beragam. Terdapat berita yang mengabarkan bahwa Muhammad menerima wahyu al-Quran secara ayat per ayat atau huruf per huruf, kecuali surat 19 dan 12 yang turun sekaligus.[13] Menurut pandangan lain, Nabi menerima satu atau dua ayat,[14] satu hingga lima ayat atau lebih, lima hingga sepuluh ayat, dan lain-lain.[15] Sekalipun tidak ada kejelasan dari al-Quran dan hadits tentang panjang pendeknya unit wahyu yang diterima Nabi, gagasan tentang unit wahyu barangkali bisa dibangun dengan mencermati konteks literer al-Quran sendiri – baik dalam bentuk peralihan akhiran rima serta peralihan gagasan dalam suatu surat – dan mengeksploitasi perbendaharaan klasik Islam, semisal riwayat-riwayat *asbãb al-nuzûl* dan lainnya. Langkah semacam ini tentunya akan sangat membantu dalam upaya menyusun aransemen kronologis unit-unit wahyu yang diterima Nabi.

Istilah teknis lainnya yang digunakan di dalam al-Quran untuk merujuk wahyu yang diturunkan kepada Muhammad akan dibahas secara singkat berikut ini.[16] Terdapat tiga kata benda (*ism*) dari kata kerja *dzakara* (ذكر), "mengingat" atau "menyebut," yang digunakan untuk wahyu dalam pengertian "peringatan." Jadi kata *dzikr* (ذكر) terdapat antara lain dalam 7: 63,69; 12:104; 15:6,9; 16:44; 38:37; 68:52; dan 81:27. Kata *dzikrã* (ذكرى) ditemukan antara lain dalam 6:69,90; 11:114,120; dan 74: 31. Sementara kata *tadzkirah* (تذكرة) terdapat antara lain dalam 69:48; 73:19; dan 76:29. Sepanjang ketiga kata benda ini diterapkan kepada pesan yang diwahyukan atau suatu bagian darinya, maka penekanannya adalah pada aspek "peringatan" yang dikandungnya. Dalam beberapa bagian al-Quran, Muhammad diperintahkan untuk memberi peringatan kepada manusia (50:45; 51:55; 52:29; dll.), dan dalam 88:21 ia sendiri disebut sebagai seorang pemberi peringatan (*mudzakkir*).

Di sebelas tempat di dalam al-Quran, wahyu yang diturunkan kepada Muhammad juga dirujuk sebagai *tanzîl* (تنزيل), "yang diturunkan." Dalam bagian awal surat-surat 32, 39, 40, 45 dan 46, kata *tanzîl* dikaitkan dengan kata *kitâb* dalam konstruksi *tanzîl al-kitâb*. Sementara dalam surat 41 disebutkan: "*Hã-Mîm* (حم) suatu

tanzîl dari Yang Maha Pengasih ... suatu *kitâb*....” Dalam konstruksi semacam ini, *tanzîl* bisa bermakna “apa-apa yang diturunkan” atau “suatu pesan yang diwahyukan,” sebagaimana bisa dilihat dalam 26:192; 56:80; dan 69:43. Dengan demikian, jika terma ini dipandang sebagai nama alternatif untuk al-Quran atau bagiannya, maka ia memberi penekanan terhadap karakter kewahyuan al-Quran atau bagiannya.

Nama alternatif lain yang digunakan untuk al-Quran, menurut mayoritas sarjana Muslim, adalah *furqãn* (فرقان). Para mufassir Muslim berupaya mengaitkan istilah ini dengan kata kerja *faraqa*, “diskriminasi, memisahkan, membedakan,” dan menjelaskannya memiliki makna teologis “pembeda antara yang hak dan batil.” Namun, makna semacam ini barangkali tidak dapat ditemukan dalam penggunaan kata *furqãn* oleh al-Quran. Dalam sejumlah konteks di mana kata *furqãn* dikaitkan dengan sesuatu yang diturunkan Tuhan kepada Muhammad (8:29,41; 2:185; 3:3f.; 25:1), terlihat bahwa kata tersebut sangat mungkin bermakna “pertolongan” atau “salvasi”[17] – yang bisa disinonimkan dengan *nashr* – mengingat signifikansi kemenangan dalam Perang Badr, yang merupakan konsteks sebagian ayat-ayat tersebut, diperoleh berkat pertolongan Tuhan. Makna semacam ini bisa diterapkan terhadap dua konteks al-Quran lainnya (2:53 dan 21:48) yang menyebutkan pemberian *furqãn* kepada Musa. Pemberian *furqãn* di sini mungkin merujuk kepada pertolongan Tuhan ketika menyelamatkan orang-orang Israel keluar dari Mesir.[18] Dengan demikian, sejauh *furqãn* dipandang sebagai suatu bagian al-Quran, maka hal ini terletak pada aspeknya yang mengekspresikan signifikansi kemenangan kaum Muslimin dalam Perang Badr atas pertolongan Tuhan.

Terma terakhir yang relevan disinggung di sini adalah *hikmah* (حكمة), “kebijaksanaan” atau *sophia.* Kata ini di dalam al-Quran tidak hanya diasosiasikan dengan *ãyah* dan *kitãb* (2:129, 151; 3:164; 62:2), tetapi dalam 2:231 dan 4:113, misalnya, terdapat rujukan kepada penurunannya. Dalam 33:34 disebutkan bahwa *ãyah* dan *hikmah* dibacakan di rumah istri-istri Nabi. Sangat mungkin bahwa *hikmah* merujuk kepada aturan-aturan kemasyarakatan yang diwahyukan Tuhan di dalam al-Quran, karena – mengingat pertalian eratnya dengan kata *kitâb*, dan derivasinya dari akar kata *hakama*

– dalam 4:105 Muhammad diperintahkan untuk mengadili (*tahkum*) manusia berdasarkan *kitâb* yang diturunkan kepadanya. Sejumlah mufassir Muslim berupaya menafsirkan kata *hikmah* dengan tindakan ekstra-quranik (Sunnah) Nabi, tetapi makna semacam ini tidak cocok diterapkan terhadap 33:34 yang dirujuk di atas.

Uraian yang telah dikemukakan sejauh ini memperlihatkan bahwa baik dari segi derivasi (*isytiqãq*) ataupun sinonim (*murãdif*) terma al-Quran, kesemuanya menggagaskan suatu konsepsi yang padu dan kohesif tentang karakter kewahyuan al-Quran. Jadi, dalam nama alternatif apa pun yang dinisbatkan al-Quran terhadap dirinya, kesemuanya kembali kepada gagasan tentang asal-usul ilahiahnya, bahwa ia bersumber dari Allah, Tuhan semesta alam.

Tentang Sumber-sumber al-Quran

Kaum Muslimin pada umumnya meyakini bahwa al-Quran bersumber dari Allah, dan al-Quran sendiri – seperti ditunjukkan di atas – juga mengkonfirmasinya. Keyakinan tentang sumber ilahiah wahyu-wahyu yang diterima Muhammad merupakan keyakinan standar dalam sistem teologi Islam. Tanpa keyakinan semacam itu, tidak seorang pun yang dapat mengklaim dirinya sebagai Muslim, bahkan dalam suatu pengertian nominal. Tetapi, keyakinan tersebut telah mendapat tantangan serius ketika diproklamasikan pertama kali oleh al-Quran dan berlanjut hingga dewasa ini di kalangan tertentu pengamat Islam non-Muslim.

Pengakuan Muhammad bahwa ia merupakan penerima wahyu dari Tuhan semesta alam untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia mendapat tantangan keras dari orang Arab yang sezaman dengannya. Al-Quran sendiri tidak menyembunyikan adanya oposisi yang serius terhadap Nabi, tetapi justeru merekam rentetan peristiwa tersebut tanpa memutarbalikkan pandangan-pandangan negatif para oposan kontemporer Nabi mengenai asal-usul genetik atau sumber wahyu yang diterimanya – termasuk ejekan dan celaan musuh-musuh Muhammad – berikut bantahan terhadap miskonsepsi mereka.

Dalam dua bagian al-Quran (52:29 dan 69:42), para penentang Nabi memandangnya sebagai *kãhin* ("tukang tenung") dan wahyu-

wahyu yang disampaikannya sebagai "perkataan tukang tenung." Demikian pula, dalam beberapa bagian al-Quran (21:5; 37:36; 52:30 cf. 69:41) ia dituduh sebagai *syã'ir* ("penyair"), atau di tempat lain (15:6; 68:51; 7:184; 37:36; 44:14; 23:70; 34:8; 51:52) sebagai *majnûn* ("kerasukan jin atau berada di bawah pengaruhnya").[19] Sejumlah bagian al-Quran lainnya menginformasikan bahwa Muhammad dianggap para penentangnya sebagai *sãhir* ("tukang sihir," 10:2; 38:4; 51:52) atau *mashûr* ("korban sihir," 17:47; 25:8), dan wahyu-wahyu yang diterimanya sebagai *sihr* ("sihir," 6:7; 11:7; 21:3; 34:43; 37:15; 43:30; 46:7; 52:15; 54:2; 74:2).

Berbagai gagasan para penentang Nabi di atas secara eksplisit mengungkapkan bahwa sumber inspirasi al-Quran berasal dari ruh-ruh jahat atau kekuatan-kekuatan setaniah, bukan dari Allah. Dalam konsepsi pagan Arab, baik tukang tenung, penyair ataupun penyihir, semuanya dibantu untuk mengetahui persoalan gaib oleh jin atau setan.[20] Terhadap konsepsi ini, al-Quran mengemukakan bahwa jin-jin telah mencapai langit yang ternyata dijaga ketat dan penuh dengan bintang-bintang penyambar, serta dari tempat tersembunyi mereka berupaya menguping "berita-berita langit." Tetapi, setelah pengutusan Muhammad, tak satu pun di antara mereka yang bisa berbuat demikian (72:8-9). Hal senada juga dikatakan berulangkali oleh al-Quran sehubungan dengan setan-setan yang secara sembunyi-sembunyi berusaha mencuri berita langit, tetapi dihalau dengan sambaran bintang (15:16-18; 67:5; dll.). Jadi, bagi al-Quran, berita-berita langit yang disampaikan Muhammad, tidaklah berasal dari inspirasi setaniah atau jin, karena sejak pengutusannya, baik jin maupun setan tidak lagi bisa mendekati "langit."

Berbagai tuduhan yang dilayangkan para penentang al-Quran kepada Muhammad tentang sumber-sumber setaniah wahyunya – sebagaimana ditunjukkan dalam berbagai konteks al-Quran di atas – pada hakekatnya dilatarbelakangi oleh ketidakpercayaan mereka kepada pekabaran yang didakwahkannya tentang azab Tuhan yang akan menimpa mereka, seperti tercermin dalam kisah pengazaban umat-umat terdahulu, atau akan menimpa mereka kelak di Hari Berbangkit. Dalam bab lalu telah ditunjukkan bahwa dakwah Nabi semacam ini merupakan gagasan yang nonsen bagi orang-orang pagan Arab, karena dalam *weltanschauung* mereka eksistensi satu-

satunya yang dikenal adalah kehidupan di dunia ini, dan yang dapat membinasakannya hanyalah masa (*dahr*).

Selain respon tentang sumber setaniah al-Quran, dalam berbagai kesempatan kitab suci ini juga membantah tuduhan para oposan Nabi. Sebagian besar konteks ayat-ayat al-Quran yang dirujuk di atas memuat bantahan terhadap tuduhan tersebut. Dalam 69:40-43, misalnya, disebutkan: "Sungguh ia (al-Quran) merupakan perkataan rasul yang mulia, bukan perkataan penyair ... dan bukan pula perkataan tukang tenung.... Suatu *tanzîl* dari Tuhan semesta alam." Demikian pula, dalam 36:69 dinyatakan: "Kami tidak mengajarkannya syair, dan (syair itu) tidak layak baginya." Di tempat lain (7:184 cf. 81:22), al-Quran menegaskan: "Teman mereka itu (Muhammad) tidaklah kerasukan jin; ia hanyalah seorang pemberi peringatan yang jelas." Tentang konsepsi al-Quran sebagai sihir, kitab suci ini membantahnya: "Apakah (pekabaran al-Quran) ini sihir atau apakah kalian buta?"(52:15). Sementara tentang sumber-sumber setaniah wahyu yang diterima Nabi, al-Quran memberi respon: "Dan ia (al-Quran) bukanlah perkataan setan yang terkutuk" (81:25), "Setan-setan tidaklah membawanya (al-Quran) turun; mereka tidak patut dan tidak kuasa berbuat demikian. Sesungguhnya mereka dihalangi untuk mendengar-kannya (al-Quran)" (26:210-212). Bagi al-Quran, setan-setan justeru memberi inspirasi kepada pendusta yang banyak berbuat dosa: "Inginkah engkau Aku kabarkan kepada siapa setan-setan itu turun? Mereka turun kepada setiap pendusta yang banyak dosanya" (26:221-222). Jadi, dalam berbagai sanggahan al-Quran ini selalu ditegaskan bahwa Allah-lah yang merupakan sumber inspirasi wahyu Muhammad.

Di samping gagasan-gagasan di atas, para oposan kontemporer Nabi juga menuduhnya membuat-buat atau mengada-adakan al-Quran (10:38; 11:13; 32:3; 46:8; 25:4; 34:8,43; 21:5; 16:101). Sehubungan dengan gagasan tentang al-Quran sebagai rekayasa imajinasi kreatif Muhammad, Nabi diperintahkan menjawab: "Jika aku (Muhammad) mengada-adakannya, maka kamu tidak memiliki kekuasaan sedikit pun untuk menghalangi aku (Muhammad) dari (azab) Allah" (46:8). Di bagian lainnya (16: 102), al-Quran merespon: "Ruh Kudus telah menurunkannya (al-Quran) dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan orang-orang yang beriman dan

sebagai petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri." Dalam responnya yang lebih keras, kitab suci ini bahkan menantang para oposan Nabi untuk membuat perkataan (*hadîts*) semisal wahyu yang diterima Nabi (52:34), atau suatu surat (10:38; 2:23), atau sepuluh surat (11:13), atau suatu kitab semisal al-Quran (17:88; 28:49).[21]

Aspek tantangan (*tahaddî*) yang disebutkan terakhir di atas, telah dikembangkan sedemikian rupa di dalam *'ulûm al-qur'ãn* untuk menopang doktrin *i'jãz al-qur'ãn* dari segi kualitas bahasanya. Di sini, ditekankan bahwa ketidakmampuan manusia untuk menandingi bahasa al-Quran merupakan salah satu bukti kemukjizatan kitab suci tersebut. Tetapi, lantaran penekanan yang berlebihan terhadap doktrin ini, ayat-ayat tantangan di atas telah dikemukakan dalam urutan kronologis pewahyuan terbalik – yakni tahapan pertama adalah tantangan mendatangkan suatu kitab semisal al-Quran (17:88; 28:49), tahapan kedua adalah tantangan mendatangkan sepuluh surat semisal al-Quran (11:13), dan tahapan ketiga adalah tantangan mendatangkan satu surat semisal al-Quran (10:38).[22]

Merupakan hal yang logis jika tantangan semacam ini diajukan selaras dengan perkembangan kuantitas wahyu yang ada di tangan Nabi dari waktu ke waktu. Jadi, ketika kepada Nabi baru diturunkan beberapa surat, oposan-oposannya ditantang untuk mendatangkan perkataan atau sebuah surat yang semisal itu. Ketika belasan surat telah diwahyukan kepada Nabi, mereka ditantang untuk mendatangkan sepuluh surat semisal itu. Dan ketika wahyu-wahyu al-Quran dalam perbendaharaan Nabi telah mengambil bentuk seperti *kitãb*, maka para oposan Muhammad ditantang untuk mendatangkan yang seperti itu.

Di samping gagasan tentang sumber-sumber setaniah al-Quran di atas, Para penentang Nabi juga menuduhnya memperoleh pengetahuan wahyu lewat transmisi manusiawi (6:105; 16:103; 44:14; 25:4). Pengetahuan wahyu yang diperolehnya adalah "dongeng-dongeng masa silam" (*asãthîr al-awwalîn*) yang telah disalinnya dan didiktekan kepadanya tiap pagi dan petang (25:5). Secara singkat, dapat dikemukakan bahwa para oposan Nabi memandangnya memperoleh inspirasi qurani dari sumber-sumber ahli kitab – yakni kaum Yahudi dan Kristen.[23] Tetapi, Al-Quran

menyanggah pandangan ini dengan menegaskan bahwa Muhammad tidak pernah membaca suatu kitab suci pun dan tidak pernah pula menulisnya; karena jika seandainya terjadi demikian, para penentang Nabi akan memiliki argumen yang kuat untuk meragukannya (29:48). Demikian pula, dugaan bahwa yang telah mengajarkan al-Quran kepada Muhammad adalah orang asing (*a'jamî*), ditolak dengan mengemukakan bahwa al-Quran yang diwahyukan kepada Muhammad itu dalam bahasa Arab yang jelas, yang tentunya berbeda dari tutur kata *a'jamî* (16:103). Sementara yang disebut-sebut para penentang Nabi sebagai *asãthîr al-awwalîn*, ditegaskan al-Quran bersumber dari Tuhan: " Ia (*asãthîr al-awwalîn*) diturunkan oleh yang mengetahui rahasia langit dan bumi, (Allah) yang maha pengampun lagi maha penyayang" (25:5-6).

Salah satu bagian al-Quran yang secara ringkas mengungkapkan gagasan-gagasan para oposan Nabi sehubungan dengan sumber-sumber atau asal-usul genetik wahyu yang diterimanya, berikut respon al-Quran terhadapnya, adalah 25:4-9 berikut ini:

> Orang-orang kafir (penentang Muhammad) itu berkata: "(pekabaran al-Quran) ini tidak lain hanya suatu kebohongan yang direkayasanya, dan dia tentunya dibantu oleh kaum lain." Sungguh mereka telah berbuat zalim dan berdusta. Dan mereka berkata: "Inilah dongeng-dongeng masa silam yang telah disalinnya untuk dirinya dan didiktekan kepadanya tiap pagi dan petang." Katakanlah (hai Muhammad): "Ia diturunkan oleh yang mengetahui rahasia langit dan bumi, (Allah) yang maha pengampun lagi maha penyayang." Dan mereka berkata: "mengapa rasul ini memakan makanan dan berjalan-jalan di pasar? Mengapa tidak diturunkan malaikat kepadanya agar memberi peringatan bersamanya? Dan (mengapa) tidak diberikan kepadanya harta kekayaan atau kebun yang hasilnya dapat dia nikmati?" Dan orang-orang yang zalim itu berkata: "Kalian hanya mengikuti seorang lelaki yang terkena sihir." Lihatlah bagaimana mereka telah membuat perumpamaan-perumpamaan tentang kamu (Muhammad). Mereka telah tersesat dan tidak dapat menemukan jalan (yang benar).

Jadi, tanpa memutarbalikan fakta, al-Quran telah merekam rentetan kejadian sehubungan dengan oposisi dan sudut-sudut pandang orang yang semasa dengan Nabi mengenai asal-usul atau sumber inspirasi wahyu yang diterimanya. Serempak dengan itu, al-Quran juga merespon atau membantah berbagai tuduhan dan miskonsepsi para oposan kontemporer Nabi. Sebagaimana terlihat, respon spesifik al-Quran terhadap berbagai gagasan dan tuduhan para penentang Muhammad memang berbeda untuk setiap kasusnya. Tetapi, dalam berbagai jawaban tersebut, kitab suci ini selalu menekankan asal-usul ilahiahnya: Wahyu yang diterima Muhammad itu bersumber dari Tuhan semesta alam.

Berbagai gagasan para oposan kontemporer Nabi tentang asal-usul atau sumber al-Quran terlihat memiliki kemiripan dengan konsepsi yang dikembangkan di Barat sejak abad pertengahan hingga dewasa ini. Bahkan, dalam kasus-kasus tertentu, konsepsi yang diajukan sarjana Barat terlihat lebih ekstensif dan tidak jarang berbau apologetik. Pada abad pertengahan di Barat, Muhammad digagaskan sebagai penipu, *pseudo-propheta*, tukang sihir, serta ajaran al-Quran yang didakwahkannya itu tidak lain dari suatu bentuk Kristen yang sesat dan penuh bidah.[24]

Gagasan-gagasan Barat abad pertengahan di atas, yang lebih merupakan mitos dan fiksi imajinatif, memiliki pengaruh kuat di kalangan sarjana Barat pada masa-masa selanjutnya, dan terlihat sulit dienyahkan dari benak masyarakat Barat hingga dewasa ini. Tetapi, konsepsi abad pertengahan itu secara sederhana bisa diabaikan karena tidak ditopang dan dilandasi oleh penelitian ilmiah yang serius. Kepentingan utama yang ada di balik penggagasannya lebih bersifat apologetik, karena difokuskan pada pembelaan keyakinan kristiani serta penyemaian rasa percaya diri di kalangan umat Kristen. Gagasan ini secara reflektif mengungkapkan bahwa walaupun umat Islam – musuh bebuyutan Kristen dalam serangkaian Perang Salib ketika itu – secara politik lebih superior dibandingkan umat Kristen, secara religius kaum anti-Kristus itu – salah satu istilah yang dilabelkan kepada umat Islam – memeluk agama yang lebih inferior dari agama Kristen.

Gagasan-gagasan Barat abad pertengahan itu tentu saja tidak dapat disejajarkan dengan gagasan-gagasan Barat modern jika dilihat pada tataran saintifik dan sofistikasinya. Karya Barat modern yang

berupaya melacak sumber-sumber al-Quran bisa dikatakan bermula pada 1833 dengan publikasi karya Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*[25] Sebagaimana tercermin dari judulnya – "Apa yang telah Diadopsi Muhammad dari Agama Yahudi?" – karya ini memusatkan perhatian pada anasir Yahudi di dalam al-Quran. Dalam penelitiannya, Geiger sampai kepada kesimpulan bahwa seluruh ajaran Muhammad yang tertuang di dalam al-Quran sejak sebermula telah menunjukkan sendiri asal-usul Yahudinya secara transparan: Tidak hanya sebagian besar kisah para nabi, tetapi berbagai ajaran dan aturan al-Quran pada faktanya juga bersumber dari tradisi Yahudi.[26] Namun, selama hampir setengah abad setelah publikasi karya Geiger, tidak terlihat teolog Yahudi yang melanjutkan tradisi penelitian ini. Baru pada 1878, H. Hirschfeld mengikuti jejak Geiger dengan publikasinya, *Juedische Elemente im Koran* ("Anasir Yahudi dalam al-Quran"), yang mengkonfirmasi lebih jauh temuan-temuan pendahulunya.

Setelah kemunculan kedua karya di atas, sejumlah besar sarjana Barat mulai menaruh perhatian serius terhadap pelacakan asal-usul genetik al-Quran. Terjadi semacam peperangan akademik antara sarjana-sarjana yang memandang al-Quran tidak lebih dari tiruan rentan tradisi Yahudi dan sarjana-sarjana yang menganggap agama Kristen sebagai sumber utamanya. Sarjana-sarjana Yahudi berupaya keras membuktikan bahwa asal-usul genetik al-Quran secara sepenuhnya berada dalam tradisi Yahudi dan bahwa Muhammad merupakan murid seorang Yahudi tertentu. Karya-karya kesarjanaan Yahudi jenis ini antara lain ditulis oleh J. Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* ("Nama Diri Yahudi dan Derivasinya dalam al-Quran," 1925, dicetak-ulang, 1964), C.C. Torey, *The Jewish Foundation of Islam* ("Fondasi Yahudi Agama Islam," 1933, dicetak-ulang, 1967), dan Abraham I. Katsch, *Judaism and the Koran* ("Agama Yahudi dan al-Quran," 1962).[27] Pencetakan-ulang karya-karya kesarjanaan Yahudi itu memperlihatkan secara gamblang pengaruh gagasan lama yang masih melekat di dunia akademik Barat. Tetapi, kajian-kajian kesarjanaan Yahudi ini mencapai titik kulminasi yang tragis dengan terbitnya karya J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* ("Kajian-kajian al-Quran: Sumber dan Metode Tafsir Kitab Suci," 1977). Dalam buku ini,

Wansbrough melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa al-Quran merupakan hasil "konspirasi" antara Muhammad dan pengikut-pengikutnya pada dua abad pertama Islam yang secara sepenuhnya berada di bawah pengaruh Yahudi.[28]

Sementara para sarjana Kristen juga melakukan upaya senada dan berusaha membuktikan bahwa al-Quran itu tidak lebih dari gema sumbang tradisi kristiani dan bahwa Muhammad hanyalah seorang pengikut Kristen yang mengajarkan suatu bentuk aneh agama Kristen. Karya kesarjanaan Kristen modern yang awal tentang sumber-sumber kristiani al-Quran ditulis Karl Friedrich Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans* ("Upaya Pengungkapan Kristologi al-Quran," terbit pertama kali pada 1839).

Setelah suatu tenggang waktu yang cukup lama, muncul karya-karya kesarjanaan Kristen lainnya tentang topik ini, seperti yang disusun oleh Manneval, *La Christologie du Koran* ("Kristologi al-Quran,"1887), Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* ("Asal-usul Islam dan Agama Kristen," 1926), dan J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* ("Jejak Kebenaran Kepercayaan Kristen dalam al-Quran," 1951). Tetapi, salah satu karya kesarjanaan Kristen paling menonjol dan berpengaruh dalam kategori ini ditulis oleh Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* ("Asal-usul Islam dalam Lingkungan Kristennya," 1926).

Di samping karya-karya yang menitikberatkan asal-usul al-Quran dalam salah satu dari kedua tradisi keagamaan semit, yakni Yahudi dan Kristen, terdapat juga karya-karya kesarjanaan Barat lainnya yang menekankan pengaruh kedua tradisi keagamaan tersebut secara serempak terhadap kitab suci kaum Muslimin. Karya-karya kategori terakhir ini antara lain ditulis oleh W. Rudolph, *Die Abhaengigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* ("Ketergantungan al-Quran pada Agama Jahudi dan Kristen," 1922), dan D. Masson, *Le Coran et la Revelation Judeo-Chretienne* ("Al-Quran dan Wahyu Yahudi-Kristen," dua jilid, 1958). Sementara sejumlah sarjana Barat lain, seperti W.M. Watt dan H.A.R. Gibb, memperluas gagasan terakhir ini dengan menegaskan bahwa latar belakang kelahiran Islam atau al-Quran adalah milieu Arab, walaupun banyak unsur-unsur Yudeo-Kristiani yang diserap dalam formasi dan perkembangannya.[29]

Gagasan-gagasan yang berkembang di kalangan sarjana Barat modern tentang asal-usul atau sumber-sumber al-Quran di atas, sebenarnya dipijakkan pada asumsi tentang difusi agama Yahudi dan Kristen pada masa pra-Islam maupun pada masa awal Islam. Tetapi, asumsi semacam ini tampaknya tidak mendapat pembenaran dari informasi-informasi historis yang terdapat di dalam al-Quran sendiri, jika kitab suci ini dipandang – dan sudah semestinya dijadikan – sebagai sumber sejarah yang otoritatif. Uraian-uraian dalam bab lalu justeru menunjukkan bahwa pengaruh kedua tradisi keagamaan tersebut terhadap milieu intelektual Arab terlihat tidak begitu meyakinkan.[30] Memang benar bahwa ajaran-ajaran kedua tradisi itu telah cukup dikenal di kalangan orang-orang Arab. Al-Quran sendiri bahkan mengemukakan adanya upaya dari orang-orang Yahudi dan Kristen dalam skala besar-besaran ataupun kecil-kecilan untuk menarik orang-orang Arab ke dalam agamanya masing-masing. Tetapi, upaya ini tidak membuahkan hasil yang baik lantaran implikasi politik kedua agama tersebut, dan – lebih dari itu – orang-orang Arab terlihat lebih setia mengikuti tradisi "bapak-bapak kami."

Kemiripan ajaran al-Quran dengan tradisi Yudeo-Kristiani juga dijadikan sebagai basis oleh para sarjana Barat untuk teori mereka bahwa sumber inspirasi al-Quran adalah Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru – Tawrat dan Injil dalam istilah al-Quran. Tetapi, kaum Muslimin barangkali akan menisbatkan kemiripan dalam ketiga tradisi agama Ibrahim ini kepada kesamaan sumber kitab suci masing-masing agama tersebut. Menurut keyakinan Islam, seluruh kitab suci – bahkan di luar ketiga tradisi keagamaan Semit itu – bersumber dari Allah, dan rasul yang menyampaikan kitab suci itu diutus oleh-Nya. Al-Quran memang menyebutkan bahwa para nabi diutus untuk menyeru kaum-kaum dan bangsa-bangsa yang berbeda pada masa-masa yang berbeda, namun risalah yang mereka sampaikan adalah universal dan identik. Semua risalah tersebut terpancar dari sumber tunggal: *umm al-kitãb* ("induk segala kitab," 43:4; 13:39) atau *kitãb maknûn* ("kitab yang tersembunyi," 56:78) atau *lawh̲ mah̲fûzh* ("luh yang terpelihara," 85:22), yang merupakan esensi Pengetahuan Tuhan. Dari esensi kitab primordial inilah wahyu-wahyu diturunkan kepada para utusan Tuhan. Tawrat (2:53,87; 3:3,65; 5:44; 6:91; dll.) dan Zabur

(4:163; 17:55) – merujuk kepada Perjanjian Lama – serta Injil (3:3,48,65; 5:46; 57:27; dll.), semuanya bersumber dari Allah. Karena semua risalah Tuhan itu universal dan identik, maka manusia mesti mengimani seluruhnya. Di dalam al-Quran, di samping disebutkan kewajiban untuk mengimani kitab suci agama Yahudi dan Kristen, Muhammad juga diperintahkan untuk mendeklarasikan: "Aku beriman kepada seluruh kitab yang diturunkan Allah" (42:15 cf. 2:285; 4:136; 2:177). Karena itu, agama Allah tidak dapat dipecah-pecah. Demikian juga dengan kenabian: Al-Quran mengharuskan keimanan kepada nabi-nabi pembawa risalah Tuhan tanpa diskriminasi (2:136,285; 3:84; 4:152; dll.). Bagi al-Quran, "tidak ada satu umat pun yang tidak pernah didatangi seorang pemberi peringatan" (35:24 cf. 13:7). Jadi, berbagai kemiripan dalam ajaran agama-agama bukanlah disebabkan agama yang satu mengadopsi ajaran agama lain, tetapi karena tiap-tiap agama tersebut berasal dari satu sumber: Tuhan semesta alam.

Sekalipun uraian di atas mungkin bagi sementara kalangan dipandang tidak memuaslegakan dan lebih bersifat dogmatis, tetapi hanya jawaban semacam itulah yang barangkali bisa dikemukakan jika dikaitkan dengan perspektif al-Quran tentangnya. Di kalangan sarjana Barat sendiri pun masalah pelacakan sumber-sumber al-Quran masih tetap merupakan bidang garap yang kontroversial. Kajian-kajian semacam ini, misalnya, mendapat justifikasi dari W.M. Watt. Ia mengemukakan dua alasan penting tentang relevansinya: (i) kajian tentang sumber-sumber al-Quran tidak akan menghilangkan gagasan-gagasan yang sumbernya ditemukan dan juga tidak akan mengurangi nilai kebenaran serta validitas kitab suci tersebut; dan (ii) orang-orang yang menerima doktrin bahwa al-Quran merupakan *verbum dei (kalãm Allãh)* yang *qadîm* bahkan dapat mengkaji "sumber-sumber" dalam artian pengaruh-pengaruh eksternal terhadap pemikiran orang-orang Arab pada masa Muhammad. "Jika kedua butir ini diterima, akan terlihat bahwa kajian tentang sumber-sumber dan pengaruh – di samping merupakan hal yang sudah semestinya – memiliki tingkatan interes yang moderat."[31]

Meskipun karya-karya tentang asal-usul genetik al-Quran yang ditulis para sarjana Barat belakangan ini terlihat lebih serius ketimbang karya-karya sebelumnya, dan sekalipun ada sejumlah

sarjana yang menjustifikasi dan membela mati-matian kepentingan studi-studi semacam itu, upaya rekonstruksi elemen-elemen asing al-Quran juga mendapat kecaman keras dari kalangan sarjana Barat sendiri. Franz Rosenthal, misalnya, mengemukakan bahwa meskipun kajian-kajian semacam itu berhasil menemukan bukti yang meyakinkan mengenai pengaruh asing terhadap formasi spiritual dan intelektual Muhammad, upaya-upaya tersebut "tidak mungkin menjelaskan secara memuaskan keberhasilan Nabi dalam menciptakan sesuatu dan mentransformasikannya ke dalam suatu kekuatan abadi yang mempengaruhi seluruh umat manusia ...."[32] Lebih jauh, Rosenthal bahkan menilai bahwa kajian-kajian semacam ini hanya menyentuh kulit luar dan tidak pernah mencapai intinya.[33]

Bahwa kajian tentang asal-usul genetik al-Quran serta berbagai pendekatan yang digunakan di dalamnya memiliki kepentingan historis tertentu, merupakan kenyataan yang tidak dapat dibantah. Akan tetapi, merupakan suatu fakta yang tidak dapat ditolak bahwa studi-studi semacam ini hanya memiliki manfaat yang sangat terbatas dalam kaitannya dengan pemahaman al-Quran dan gagasan-gagasannya. Sebaliknya, telaah-telaah semacam ini bahkan cenderung mengaburkan dan mendistorsi kandungan kitab suci itu. Lebih jauh, asumsi yang mendasari kajian-kajian tersebut adalah praduga abad pertengahan bahwa Muhammad adalah "pengarang" al-Quran. Apabila kitab suci itu merupakan rekayasa yang sadar dari imajinasi kreatif Nabi, maka sumber-sumbernya secara pasti dapat dilacak dalam milieunya. Prasangka semacam ini, seperti telah disinggung di atas, justeru disangkal dengan tegas oleh al-Quran sendiri ketika menolak dakwaan-dakwaan senada yang diajukan oposan kontemporer Nabi. Barangkali inilah sebabnya mengapa Seyyed Hossein Nasr – sehubungan dengan prasangka Barat mengenai asal-usul genetik al-Quran – menyatakan keheranannya: "Pandangan semacam itu (yakni tentang asal-usul non-ilahiah al-Quran – pen.) wajar dipertahankan oleh orang yang menolak secara sepenuhnya seluruh wahyu, tetapi adalah aneh mendengar pandangan-pandangan tersebut dikemukakan para penulis yang sering menerima Kristen dan Yahudi sebagai kebenaran yang diwahyukan."[34]

Wahyu Ilahi dan Nabi

Uraian-uraian tentang derivasi, sinonim dan sumber-sumber al-Quran di atas dengan jelas memperlihatkan bagaimana konsepsi kitab suci itu mengenai asal-usul dirinya. Wahyu-wahyu qurani yang diterima Nabi, menurut gagasan ini, bersumber dari Allah. Wahyu-wahyu tersebut, sebagaimana dengan wahyu-wahyu lain yang diterima nabi-nabi sebelum Muhammad, terpancar dari "Luh yang Terpelihara" (*lawh mahfûzh*, 85:22), yang hanya dapat disentuh oleh yang disucikan (56:79). Luh ini juga disebut sebagai "Kitab yang Tersembunyi" (*kitãb maknûn*, 56:78), atau "Induk Segala Kitab" (*umm al-kitãb*, 13:39; 43:4), sebagaimana lazimnya ditafsirkan demikian di kalangan sarjana Muslim. Dari esensi kitab primordial inilah Jibril datang dan menyampaikan wahyu ilahi kepada Nabi. Pernyataan sederhana ini mencakup permasalahan luas tentang wahyu Ilahi dan Nabi yang akan didiskusikan berikut ini.

Kata wahyu (وحي حإاج) beserta kata bentukan lain darinya merupakan kata-kata yang frekuensi penggunaannya paling banyak di dalam al-Quran. Kata-kata ini telah menjadi istilah-istilah teknis dalam terminologi Islam, khususnya untuk merujuk komunikasi pesan Ilahi kepada para nabi.[35] Di dalam al-Quran sendiri, penggunaan kata *wahy* dan kata-kata bentukannya tidak hanya dibatasi bagi para nabi, tetapi juga digunakan secara umum untuk melukiskan bentuk komunikasi yang dijalin antara sesama manusia atau antara Tuhan dengan makhluk-Nya – termasuk para nabi. Jadi kata *awhã* (اوحى) digunakan dalam pengertian "memberi isyarat" atau "menunjukkan" guna menggambarkan komunikasi yang dilakukan Zakariya – setelah menjadi bisu – kepada kaumnya (19:11). Dalam 6:112, dikatakan bahwa setan di kalangan jin dan manusia saling "membisikkan" atau "memberi tahu secara sembunyi-sembunyi" (*yûhî ba'dluhum ba'dlan*) gagasan-gagasan muluk (cf. 6:121). Penerima wahyu, bahkan dari Tuhan, tidak selalu seorang nabi. Kepada malaikat, Tuhan mewahyukan (*yûhî*, "memerintahkan") agar meneguhkan pendirian orang-orang beriman (8:12); dan kepada ibu Nabi Musa, Tuhan mewahyukan (*awhã,* "memberi ilham") agar menyusui anaknya (28:7). Bahkan, kepada lebah pun Tuhan mewahyukan (*awhaynã*, "memberi ilham") untuk membuat sarangnya di bukit-bukit dan pohon-pohon serta

rumah-rumah yang dibuat manusia (16:68). Pada Hari Penghabisan, bumi akan mengeluarkan beban beratnya sebab Tuhan telah "memerintahkan" (*awh̲ã*) kepadanya untuk melakukan hal tersebut (99:1-5). Demikian pula, Tuhan "memerintahkan" (*awh̲ã*) kepada setiap lapis langit tugas-tugas khususnya.

Dalam sejumlah bagian al-Quran, kata-kata senada juga digunakan untuk merujuk komunikasi pesan ilahi kepada para nabi sebelum Muhammad (12:109; 16:43; 21:7,25; dll.): seperti kepada Nuh (23:27; 11:36-37; dll.), Musa (7:160; 20:13,77; 26:52,63; dll.), Yusuf (12:15), dan lain-lain. Pesan yang dikomunikasikan, dalam kebanyakan kasus, berupa perintah untuk melakukan sesuatu. Jadi, kepada Nuh, misalnya, "diperintahkan" membuat bahtera berdasarkan "wahyu". Begitu juga, kepada Musa "diperintahkan" untuk melakukan eksodus di malam hari, memukul laut dan batu karang dengan tongkatnya. Terkadang, yang diwahyukan kepada para nabi adalah doktrin: "Katakanlah: 'Sesungguhnya diwahyukan kepadaku bahwa Tuhanmu adalah Tuhan yang esa'" (18:110; 21:108; 41:6; dll.).

Tetapi, obyek utama wahyu di dalam al-Quran adalah Muhammad. Dalam 13:30 disebutkan bahwa ia diutus untuk membacakan apa-apa yang "diwahyukan" kepadanya; bahwa petunjuk yang diperolehnya disebabkan oleh apa-apa yang "diwahyukan" kepadanya (34:50). Masyarakat kontemporer Nabi keheranan karena ia menerima wahyu untuk memberi peringatan dan kabar gembira (10:2). Tetapi, Muhammad diperintahkan mengatakan: "Aku tidak mengatakan kepadamu bahwa perbendaharaan Allah ada padaku, dan aku tidak pula mengetahui yang gaib. Aku juga tidak mengatakan kepadamu bahwa aku ini malaikat. Sesungguhnya aku hanya mengikuti apa-apa yang diwahyukan kepadaku" (6:50).

Bahwa wahyu yang diterima Muhammad memiliki asal-usul ilahiah, seperti telah ditunjukkan di bagian yang lalu, selalu ditegaskan oleh al-Quran. Dalam 53:3-4 disebutkan: "Dan tidaklah ia (Muhammad) berbicara mengikuti hawa nafsunya. Sungguh (ucapannya) itu tidak lain adalah wahyu yang diwahyukan" (cf. 6:93). Sementara di sejumlah bagian al-Quran lainnya Muhammad diperintahkan hanya mengikuti apa-apa yang diwahyukan Tuhannya (6:50,106; 7:203; 10:109; 33:2; 46:9; 43:43; dll.). Ia tidak

mengharamkan makanan apa pun – kecuali bangkai, darah, daging babi atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah – karena tidak menemukan larangan semacam itu eksis di dalam wahyu yang diwahyukan kepadanya (6:145).

Kandungan wahyu yang diterima Muhammad dilukiskan dengan berbagai cara di dalam al-Quran. Kisah keluarga Imran di dalam surat 3 diinterupsi oleh suatu ayat (3:44) yang menyatakan: "Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad)." Sementara kisah Yusuf diawali dengan pernyataan: "Kami kisahkan kepadamu (Muhammad) kisah paling bagus dengan mewahyukan al-Quran ini kepadamu" (12:3). Demikian pula, Allah mewahyukan kepada Muhammad untuk mengikuti agama Ibrahim (16:123). Dan pengetahuannya tentang sejumlah jin yang mendengar pembacaan al-Quran juga dinisbatkan kepada wahyu ilahi (72:1), sebagaimana pengetahuannya tentang perbantahan di kalangan malaikat pada waktu penciptaan manusia (38:69 ff.).

Berbagai terma lain juga digunakan di dalam al-Quran untuk menunjukkan kandungan wahyu. Dalam 5:48 disebutkan bahwa Tuhan telah menurunkan kepada Muhammad *al-kitãb* dengan kebenaran (cf. 13:1; 34:6; 22:54; 35:31; 47:2; 6:114; 4:105; 39:2,41; 3:3; 42:17; 32:3; 17:105; dll.), yang mengkonfirmasikan kitab-kitab sebelumnya dan pelindung atasnya (cf. 6:92; 2:97; 35:31; 46:30; 6:92; 10:37; 12:111; dll.).[36] Lebih jauh, kandungan wahyu juga disebut sebagai *'ilm* ("ilmu," 3:61; 2:120,145; 13:37; 45:17; cf. 30:29), *h̲ikmah*, ("hikmah," 17:39; cf. 2:151,231,269; 3:164; 33:34; dll.), *hudã* ("petunjuk," 45:11,20; 3:138; 7:52,203; 12:111; dll.), *syifã'* ("penawar," 41:44; 10:57; 17:82), *nûr* ("cahaya," 4:174; 5:15f.; 7:157; 42:52; 64:8), dan lain-lain. Sementara tujuan pewahyuan al-Quran disebut dalam 6:19, "Dan al-Quran ini diwahyukan kepadaku agar aku memberi peringatan kepadamu dengannya dan kepada orang-orang yang sampai kepadanya (al-Quran)" (cf. 42:7; 6:92).

Deskripsi-deskripsi di atas dengan jelas memperlihatkan betapa luas dan dalamnya kandungan semantik terma *wah̲y* dan *awh̲ã* dalam penggunaan al-Quran. Kata *awh̲ã* barangkali memiliki pengertian mendasar *"komunikasi suatu gagasan melalui bisikan yang cepat atau desakan."*[37] Pengertian ini selaras dengan contoh-contoh yang diberikan di dalam kamus-kamus,[38] di mana

ditunjukkan bahwa kecepatan atau kesekilasan merupakan bagian dari konotasi akar kata tersebut. Dengan demikian, *wa<u>h</u>y* secara umum dapat bermakna gagasan yang dibisikkan, yang didesak untuk ditindakkan atau dilakukan.

Namun yang menjadi kunci di sini adalah bagaimana proses pewahyuan al-Quran kepada Muhammad. Al-Quran hanya mengemukakan sejumlah kecil petunjuk tentang hal ini. Gambaran paling lengkap tentang mekanisme wahyu – yang dalam kenyataannya paling sering dijadikan obyek spekulasi tafsir sejumlah besar sarjana Muslim – terdapat dalam 42: 51-52, yang dapat dikemukakan sebagai berikut:

و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا :
(ا) –أوحيا
او (ب) من ورآئ حجاب
او (ت) يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء ....
وكذ لك اوحينا ا ليك روحا من امرنا....

Artinya:
Dan Allah tidak berkata-kata kepada seorang manusia pun kecuali:
(a) (melalui) wahyu
atau (b) dari balik tabir
atau (c) Dia mengutus utusan
yang mewahyukan dengan seizinnya apa-apa yang Dia kehendaki ....
Dan demikianlah telah Kami wahyukan kepadamu Ruh dari perintah Kami....

Sebelum melangkah lebih jauh, perlu ditegaskan di sini bahwa permulaan bagian al-Quran di atas menafikan kemungkinan Tuhan berbicara secara langsung kepada manusia, kecuali lewat ketiga modus *taklîm* di atas. Tentang model wahyu pertama (*a*), terdapat suatu *consensus doctorum* di kalangan sarjana Muslim bahwa yang dimaksudkan dengan *wa<u>h</u>y* di sini sinonim dengan *ilhãm*, "inspirasi,"[39] dan biasanya ditafsirkan sebagai "impian yang benar" (*ru'yat al-shãli<u>h</u>ah*). Penafsiran semacam ini bisa disimpulkan dari penuturan al-Quran tentang kisah penyembelihan Ismail, putera

Nabi Ibrahim (39:101-112).[40] Tentang model wahyu kedua (*b*), biasanya ditafsirkan sebagai kalam ilahi dari balik tabir tanpa melalui perantara, seperti dialami Nabi Musa (4:164; 7:143-144; 28:30; cf. 2:253). Sementara model wahyu ketiga (*c*), yakni lewat perantaraan utusan spiritual, umumnya ditafsirkan sebagai penyampaian wahyu Ilahi kepada nabi-nabi melalui perantaraan malaikat Jibril atau Ruh Kudus. Bentuk pewahyuan terakhir inilah – seperti terlihat dalam bagian akhir kutipan al-Quran di atas (42:52) – yang dialami Muhammad.

Bahwa Jibril merupakan agen wahyu atau utusan spiritual yang menyampaikan wahyu Ilahi kepada Muhammad, dikonfirmasi al-Quran di beberapa tempat lainnya (2:97; 16:102; 26: 192-194; dll.). Bahkan dalam bagian-bagian al-Quran ini dijelaskan bahwa Jibril menyampaikan wahyu Ilahi ke dalam hati Nabi. Jadi dalam 26:192-193, misalnya, disebutkan: "Dan sesungguhnya (al-Quran) ini diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa turun oleh *al-rûh al-amîn*, ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang pemberi peringatan." Dengan demikian, wahyu dan agennya jelas bersifat spiritual dan internal bagi Muhammad. Hal ini juga dinyatakan dalam bagian al-Quran lainnya: "Jika Tuhan menghendaki, maka akan Dia tutup mata hatimu (hai Muhammad), sehingga tidak akan ada lagi wahyu yang datang kepadamu" (42:24; cf. 17:85-86).

Jibril – agen spiritual penyampai wahyu Ilahi kepada Muhammad – hanya disebutkan tiga kali di dalam al-Quran (2:97, 98; 66:4), dan keseluruhannya berasal dari periode Madinah. Dari tiga kali pemunculan tersebut, seperti telah disinggung di atas, hanya satu kali saja yang bertalian dengan pewahyuan al-Quran (2:97). Pemunculannya yang sangat belakangan ini telah menimbulkan spekulasi di kalangan sarjana Barat tentang pengaruh tradisi Yudeo-Kristiani dalam identifikasi tersebut. Gagasan umum yang dikembangkan di sini bisa diilustrasikan dengan ungkapan W.M. Watt:

> Pengalaman Muhammad tentang pewahyuan telah ditafsirkannya dalam berbagai cara. Pertama kali ia menganggap bahwa Tuhanlah yang berkata-kata secara langsung kepadanya, sebagaimana anggapannya bahwa Tuhanlah yang

> menampakkan dirinya kepadanya dalam rukyah-rukyahnya. Kemudian, ..., gagasan ini ditolak untuk mendukung ide bahwa suatu Ruh dihunjamkan ke dalam dirinya. Belakangan, ketika semakin akrab dengan gagasan-gagasan orang Yahudi dan Kristen, yang darinya ia belajar mengenai malaikat sebagai utusan Tuhan, Muhammad menganggap bahwa malaikatlah yang membawa pesan ketuhanan kepadanya. Akhirnya, ia memandang Jibril sebagai malaikat khusus yang membisikkan pesan-pesan ilahi kepadanya atas nama Tuhan.[41]

Pandangan di atas mencerminkan suatu kegagalan dalam mengapresiasi perkembangan misi kenabian Muhammad dalam bentangan historisnya. Identifikasi-identifikasi tentang agen wahyu, dalam kenyataannya berkembang selaras dengan perkembangan misi tersebut, dan baru mencapai bentuk finalnya setelah Perang Badr.[42] Dalam proses perkembangan ini, al-Quran pada mulanya menerima aspek-aspek tertentu keyakinan atau *world-view* masyarakat Arab, karena tidak mungkin mengubahnya dalam seketika. Kepercayaan-kepercayaan pagan Arab itu kemudian ditransformasikan atau diganti secara gradual dengan unsur-unsur islami, hingga mencapai bentuk finalnya. Proses perkembangan semacam ini, pada faktanya, terjadi dalam hampir keseluruhan gagasan keagamaan Islam.[43]

Sebagai utusan spiritual yang menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada para nabi, Jibril lebih sering diidentifikasi di dalam al-Quran sebagai *rûh*,[44] serta di beberapa tempat sebagai *malã'ikah* ("malikat"),[45] *rasûl karîm* ("utusan mulia"),[46] *syadîd al-quwã* ("yang sangat kuat", 53:5 cf. 81:20), *dzû mirrah* ("yang sangat cerdas", 53:6), dan lainnya. Dalam kaitannya dengan nabi-nabi pra-Muhammad, meski sebagiannya terkesan bahwa Tuhan berfirman langsung kepada mereka, tetapi terdapat pernyataan umum di dalam al-Quran: "Dia menghunjamkan Ruh dari Perintah-Nya kepada siapa saja yang Dia kehendaki dari hamba-hamba-Nya" (40:15 cf. 16:2), yang darinya dapat disimpulkan bahwa nabi-nabi diberkahi Ruh Tuhan yang menyampaikan wahyu kepada mereka. Demikian pula, setelah menyempurnakan bentuk jasmani Adam, Tuhan juga memasukkan Ruh-Nya (15:29; 32:9; 38:72). Sehubungan dengan Maryam, ibunda Isa al-Masih, dikatakan bahwa telah

ditiupkan ke dalam tubuhnya Ruh Tuhan sehingga ia hamil (19:17; 21:91; 66:12), dan Isa sendiri dinyatakan telah diperkuat dengan "Ruh Kudus" (2:87, 253; 5: 110). Ruh Kudus inilah yang juga disebut sebagai agen wahyu al-Quran (16:102).[47]

Karakteristik Ruh tersebut, dijelaskan Fazlur Rahman (w. 1988) sebagai kandungan aktual wahyu, seperti yang dikesankan dalam 42:52 (cf. 40:15). Tokoh neo-modernis ini menduga bahwa Ruh tersebut merupakan kekuatan atau fakultas atau keperantaraan yang berkembang di dalam hati Nabi dan menjadi operasi wahyu yang nyata ketika dibutuhkan – sebagaimana lazimnya penafsiran yang berkembang di kalangan filosof dan sejumlah modernis muslim. Menurut Rahman, pada mulanya Ruh itu turun dari "atas."[48] Di dalam beberapa bagian al-Quran Ruh disebut berdampingan dengan malaikat: "Dia menurunkan malaikat-malaikat dengan Ruh dari perintah-Nya kepada siapa saja yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya" (16:2; 40:15).[49] Demikian pula, dalam bagian al-Quran lainnya dikatakan: "Malaikat-malaikat dan Ruh naik kepada-Nya dalam sehari yang lamanya lima puluh ribu tahun" (70:4). Dalam 78:38 disebutkan: "Hari ketika Ruh dan malaikat-malaikat berdiri berbaris-baris." Dan dalam 97:4 diungkapkan: "Malaikat dan Ruh turun di malam (*al-qadr*) itu dengan izin Tuhan mereka." Dari bagian-bagian al-Quran semacam ini bisa disimpulkan bahwa Ruh merupakan makhluk lain disamping malaikat. Tetapi, sebagaimana dikemukakan di atas, Ruh atau Jibril terkadang juga diidentifikasi dalam al-Quran sebagai malaikat. Karena itu, Ruh ini barangkali bisa dipandang sebagai bentuk tertinggi malaikat yang secara khusus bertugas sebagai agen wahyu (cf. 81:20f.).

Di dalam al-Quran, Ruh selalu diasosiasikan dengan istilah *amr* ("Perintah"), seperti dalam konstruksi *rûh̲ min amrinã*, *rûh̲ min amrihî*, atau *rûh̲ min amri rabbî* (16:2; 17:85; 40:15; 42:52), "Ruh dari perintah Kami(-Nya, Tuhanku)." *Amr* biasanya ditafsirkan sebagai "luh yang terpelihara," yang di dalam al-Quran juga disebut sebagai "Kitab yang tersembunyi" atau "Induk segala kitab."[50] Dari esensi kitab langit inilah Ruh datang dan masuk ke dalam hati nabi-nabi kemudian menyampaikan wahyu Allah; atau dari *amr* itulah Ruh dibawa turun para malaikat ke dalam hati mereka.

Sehubungan dengan pewahyuan al-Quran, dikemukakan bahwa ia pertama kali diturunkan pada malam *al-qadr* atau malam yang diberkahi Tuhan (97:1 dan 44:3-4). Malam ini, menurut penjelasan bagian al-Quran lainnya (2:185), terjadi pada salah satu malam di bulan Ramadlan. Sejumlah besar mufassir berupaya menginterpretasikan malam tersebut dengan merujuk 8:41, yang mengindikasikan pewahyuan *furqãn* pada "hari bertemunya dua pasukan" – yakni bertemunya pasukan Islam dengan bala tentara Quraisy dalam Perang Badr – dan menetapkan tanggal 17 Ramadlan sebagai yang dimaksud oleh bagian-bagian al-Quran di atas. Tetapi, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pemberian *furqãn* dalam Perang Badr lebih merefleksikan "penyelamatan" atau pertolongan Tuhan berupa penganugerahan kemenangan kepada kaum Muslimin dalam pertempuran yang tidak seimbang itu. Lebih jauh, beberapa hadits memberi penjelasan lain tentangnya.[51] Sebagian hadits mengemukakan *laylatu-l-qadr* terjadi pada malam ganjil di bulan Ramadlan, sementara hadits lain menjelaskannya terjadi pada malam ganjil di pertigaan terakhir bulan tersebut.[52]

Penurunan pertama al-Quran ini setidak-tidaknya dalam bentuk embrionik dari *lawh̲ al-mah̲fûdz* ke *bayt al-'izzah* di langit dunia – atau hati Nabi, sebagaimana dikemukakan sejumlah pemikir seperti Al-Gazali (w. 1111) dan Syah Wali Allah al-Dihlawi (w. 1762).[53] Dari bentuk embrionik ini kemudian berkembang rincian-rincian al-Quran selama kurang lebih 20 (atau 23 atau 25) tahun,[54] selaras dengan perkembangan misi kenabian Muhammad. Ibn Abbas (w. 687/8), salah seorang sahabat Nabi yang memiliki otoritas dalam studi al-Quran, misalnya, mengemukakan bahwa al-Quran diturunkan *sekaligus* ke langit dunia pada *laylat al-qadr*, setelah itu bagian demi bagiannya diturunkan secara berangsur-angsur kepada Muhammad dari waktu ke waktu.[55]

Pendapat di atas dipandang paling sahih dan dipegang mayoritas sarjana Muslim.[56] Tetapi, terdapat juga pandangan minoritas lainnya yang berkembang di dalam Islam. Sebagian kecil sarjana Muslim, misalnya, menganggap bahwa al-Quran diturunkan ke langit dunia dalam 20 (atau 23 atau 25) kali *laylatu-l-qadr*. Pada setiap malam tersebut diturunkan wahyu untuk kebutuhan satu tahun, yang kemudian disampaikan kepada Nabi di sepanjang tahun itu secara berangsur-angsur. Sementara minoritas sarjana

Muslim lainnya memandang bahwa permulaan turunnya al-Quran adalah pada malam *al-qadr*. Setelah itu wahyu disampaikan dalam berbagai kesempatan selama masa kenabian Muhammad secara berangsur-angsur.[57]

Penurunan gradual al-Quran, seperti terlihat, ditekankan dalam seluruh pendapat yang berkembang, dan ini memang sejalan dengan penegasan kitab suci itu sendiri. Bagi al-Quran, suatu pewahyuan total pada suatu waktu – sekalipun dituntut para oposan Nabi (25:32) – adalah mustahil, karena kenyataan sesungguhnya bahwa ia harus turun sebagai petunjuk bagi kaum Muslimin dari waktu ke waktu, selaras dengan kebutuhan-kebutuhan yang muncul. Sehubungan dengan ini, al-Quran mengungkapkan: "(Telah Kami turunkan) sebuah Quran yang Kami bentangkan secara gradual sehingga kamu (Muhammad) dapat membacakannya kepada manusia secara bertahap, (karena itu) Kami menurunkannya hanya dalam bagian-bagian" (17:106).[58]

Sehubungan dengan pengalaman kenabian Muhammad, yang mesti ditekankan di sini adalah apa yang secara mental-spiritual dilihatnya, karena – seperti telah disebutkan – wahyu datang kepadanya melalui hati. Hal semacam ini dengan gamblang ditekankan dalam deskripsi-deskripsi al-Quran tentang rukyah Nabi, yang lazimnya dikenal sebagai *mi'rãj* ("kenaikan") di kalangan umat Islam. Salah satu penjelasan al-Quran yang cukup rinci tentang hal ini (53:3-18) menyinggung tentang pengalaman penerimaan wahyu dalam dua kesempatan berbeda. Dalam salah satu kesempatan disebutkan bahwa Nabi "melihat" agen wahyu di "ufuk tertinggi," sementara di lain kesempatan ia melihatnya di *sidratu-l-muntahã*. Dalam kedua peristiwa ini, disamping Nabi "naik," agen wahyu juga "turun," dan pengalaman tersebut – seperti ditunjukkan dalam ungkapan "Hatinya tidak mendustakan apa-apa yang dilihatnya" – bersifat spiritual, bukan fisik, serta melibatkan pengembangan-diri Nabi ke ufuk tertinggi (*ufuq al-a'lã*). Hal ini juga dikonfirmasi dua bagian al-Quran lainnya (17:1; 81:19-24), yang menyinggung obyek-obyek atau titik-titik pengalaman terjauh Nabi, yaitu "masjid terjauh" (*masjid al-aqshã*)[59] dan "ufuk paling nyata" (*ufuq al-mubîn*). Berdasarkan berbagai rujukan al-Quran itu, dapat dikemukakan bahwa pengalaman kenabian Muhammad – yang lazim dikenal sebagai *mi'rãj* – terjadi lebih dari dua kali.

Dalam pengalaman spiritual Muhammad, sebagaimana telah disinggung, ia secara aktual "melihat" serta "mendengar" gambaran dan suara agen wahyu. Sejumlah bagian al-Quran bahkan mengindikasikan lebih jauh bahwa Nabi mampu membedakan antara kalam ilahi yang didengarnya dan pikiran-pikirannya sendiri. Dalam 75:16-19 (cf. 20:114; 69:40 ff.; 10:15; 7:203; dll.) disinggung bahwa karena kegelisahannya untuk tetap memperoleh wahyu atau mengharapkan wahyu-wahyu yang berbeda dari "bisikan" agen wahyu, maka Nabi – seperti manusia-manusia lainnya – dengan sengaja menggerakkan lidahnya. Namun perbuatan ini dicela Tuhan. Keterangan al-Quran itu secara logis menunjukkan adanya perbedaan antara wahyu dan kesadaran Nabi dalam pengalaman spiritualnya.

Al-Quran sendiri secara tegas mengemukakan bahwa ia diwahyukan secara verbal. Tetapi, di sisi lain, ia juga menekankan kaitan intimnya dengan kepribadian terdalam – hati dan pikiran – Nabi. Dengan kata lain, seperti telah disebutkan, kalam Allah itu lahir di dalam hati dan pikiran Nabi (26:193 f.; 2:97; 42:24), karena itu dapat dikembalikan kepadanya. Jadi, sumber asal proses kreatif terletak di luar capaian biasa agensi manusia, tetapi proses itu timbul sebagai bagian integral dari pikiran Nabi. Jadi, ide dan kata lahir di dalam – dan dapat dikembalikan kepada – pikiran Nabi, sementara sumbernya dari Allah. Karena itu, sebagaimana disimpulkan Fazlur Rahman, al-Quran itu secara keseluruhan adalah *kalãm Allãh* dan dalam pengertian biasa juga merupakan *kalãm* Muhammad. [60]

Penjelasan psikologis ini dapat dirujukkan sumbernya dalam pemikiran Syah Wali Allah dan Muhammad Iqbal (w. 1938). Wali Allah, misalnya, beranggapan bahwa kata-kata, ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa al-Quran telah ada dalam alam pikiran Muhammad sebelum dia diangkat menjadi nabi. [61] Sementara Iqbal melanjutkan penjelasan psikologis ini dengan menegaskan bahwa ide dan kata merupakan suatu entitas organik yang lahir dalam pikiran Nabi secara serempak. Tetapi, karena asal mula dari kompleksitas perasaan-ide-kata itu terletak diluar kontrol Nabi dan merupakan *fi'il* kreatif, maka ia harus dipandang sebagai wahyu dari suatu sumber yang berada di luar diri Nabi. [62]

Namun, penjelasan psikologis yang diajukan Iqbal di atas

menimbulkan persoalan baru, yakni: wahyu al-Quran dengan demikian tidak ada bedanya dengan bentuk-bentuk kognisi manusia, termasuk mistik. Persoalan ini kemudian ditangani Fazlur Rahman dalam karya klasiknya, *Islam*. Kutipan *in extenso* berikut menampilkan upaya pembedaan wahyu al-Quran dari berbagai bentuk pengetahuan kreatif manusia lainnya:

> ...*Elan* dasar al-Quran adalah moral, darinya mengalir penekanan yang tegas terhadap monoteisme maupun keadilan sosial. Hukum Moral adalah abadi: ia merupakan "Perintah" Tuhan. Manusia tidak dapat menciptakan atau meniadakan Hukum Moral itu: ia harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan diri ini disebut *islãm* dan pengejawantahannya dalam kehidupan disebut *'ibãdah* atau "pengabdian kepada Tuhan." Disebabkan penekanan al-Quran yang tegas terhadap Hukum Moral inilah sehingga Tuhan al-Quran tampak bagi kebanyakan orang sebagai Tuhan yang maha adil. Tetapi Hukum Moral dan nilai-nilai spiritual, agar bisa dilaksanakan, harus diketahui. Adapun dalam hal kekuatan persepsi kognitif, manusia memiliki perbedaan yang tegas antara satu dengan lainnya hingga ke taraf yang tidak terbatas. Lebih jauh, persepsi moral dan keagamaan juga sangat berbeda dari *semata-mata* persepsi intelektual, karena suatu kualitas hakiki dari yang pertama (yakni persepsi moral dan keagamaan – pen.) adalah bahwa bersama-sama dengan persepsi ia membawa suatu rasa "daya tarik" (*gravity*) yang istimewa serta menjadikan subyeknya terjelma secara bermakna. Persepsi, juga persepsi moral, dengan demikian memiliki tingkatan-tingkatan. Variasinya tidak hanya antara individu-individu yang berbeda, tetapi kehidupan batin seorang individu juga bervariasi dari waktu ke waktu menurut sudut pandang ini....
>
> Nah, nabi adalah seseorang yang keseluruhan karakter, keseluruhan perilaku aktualnya, rata-rata jauh lebih unggul ketimbang manusia pada umumnya. Ia merupakan seseorang yang *ab initio* tidak sabar terhadap manusia dan bahkan terhadap sebagian besar ideal mereka, serta berkehendak menciptakan kembali sejarah. Karena itu, ortodoksi Islam mengambil kesimpulan yang secara logis adalah benar bahwa

> nabi-nabi harus dipandang kebal dari kesalahan-kesalahan yang serius (doktrin *'ismah*); Muhammad adalah manusia semacam itu, yang pada faktanya merupakan satu-satunya manusia seperti itu yang dikenal sejarah.... Tetapi dengan seluruh keistimewaan ini, terdapat saat-saat di mana ia – sebagaimana biasanya – "melampaui dirinya sendiri" dan persepsi moral kognitifnya menjadi sedemikian akut dan tajam hingga kesadarannya menjadi identik dengan Hukum Moral itu sendiri. "Demikianlah, Kami benar-benar memberi ilham kepadamu dengan suatu Ruh dari Perintah Kami: Kamu tidak mengetahui apa al-Kitab itu. Tetapi Kami telah jadikan ia suatu cahaya" (42:52). Tetapi Hukum Moral dan nilai-nilai religius merupakan Perintah Tuhan, dan meskipun keduanya sama sekali tidak identik dengan Tuhan, namun keduanya merupakan bagian dari-Nya. Dengan demikian al-Quran itu betul-betul murni Ilahi.... Ketika persepsi moral Muhammad mencapai titik tertinggi dan menjadi identik dengan Hukum Moral itu sendiri (sesungguhnya dalam saat-saat semacam ini perilakunya sendiri berada di bawah kritisisme al-Quran), maka kata-kata diberikan bersama inspirasi itu sendiri. Dengan demikian al-Quran adalah murni Kalam Ilahi; tetapi, tentu saja, secara berbarengan berhubungan erat dengan kepribadian Nabi yang kaitannya tidak dapat dibayangkan secara mekanis seperti sebuah perekam. Kalam Ilahi itu mengalir melalui hati Nabi.[63]

Penjelasan psikologis tentang pewahyuan al-Quran di atas mungkin merupakan salah satu penjelasan yang paling dapat diterima oleh akal pikiran modern. Dalam psikologi analitis atau psikologi kompleks, yang dirintis Carl Gustav Jung, fenomena wahyu atau pengalaman kenabian bisa dijelaskan lewat konsep heuristik tentang bawah sadar. Di sini dipandang bahwa pesan Ilahi datang kepada Nabi dari bawah sadarnya; dan ini tentunya sejalan dengan pengalaman Nabi tentang pesan yang datang kepadanya dari luar dirinya, karena bawah sadar berada di luar diri dalam pengertian di luar akal yang sadar. Jadi, konsep heuristik membuka kemungkinan bahwa Tuhan dapat bekerja melalui bawah sadar seorang nabi. Lebih jauh, bawah sadar berkait erat dengan

alam sadar dalam pengertian apa yang masuk ke dalam akal pikiran seseorang dari bawah sadarnya diungkapkan dalam istilah-istilah pandangan dunianya yang sadar, meski bawah sadar juga akan terlihat memiliki dinamisme batin yang menjangkau ke depan yang darinya pemikiran baru bisa muncul. Jika pesan al-Quran diterima akal sadar Nabi dari bawah sadarnya dalam cara semacam itu, maka hal ini akan bisa menjelaskan mengapa pesan ilahi itu diungkapkan dalam istilah-istilah mutakhir di kalangan orang-orang Makkah dan pandangan dunia Arab ketika itu, serta bagaimana pesan tersebut mencerminkan inisiatif Ilahi.

Dalam sejarah pemikiran Islam, gagasan tentang hakikat wahyu yang diterima Nabi – apakah dalam bentuk verbal atau sekedar ide – merupakan salah satu masalah yang telah menimbulkan kontroversi akut dan berkepanjangan. Sebagian sarjana Muslim memandang bahwa wahyu disampaikan hanya dalam bentuk ide saja, Nabi kemudian mengungkapkan redaksinya dengan kata-katanya sendiri dalam bahasa Arab. Sebagian sarjana Muslim lainnya menegaskan bahwa Allah hanya menyampaikan ide kepada Jibril, lalu Jibril mengungkapkan gagasan wahyu tersebut ke dalam bahasa Arab yang selanjutnya disampaikan kepada Nabi. Sementara mayoritas sarjana Muslim berpendapat bahwa al-Quran itu diwahyukan dalam bentuk lafadz maupun maknanya.[64]

Pendapat pertama dan kedua di atas, secara sederhana bisa dikesampingkan karena bertentangan dengan gagasan al-Quran tentang pewahyuan verbal. Sementara pandangan ketiga, hingga taraf tertentu, sejalan dengan penegasan al-Quran. Tetapi, pada sisi lain, pendapat ini gagal mengaitkan kepribadian terdalam Nabi dalam proses pewahyuan. Bahkan, gambaran yang ditampilkannya tentang hubungan antara Nabi dan wahyu justeru sangat bersifat mekanis dan eksternal – yakni wahyu datang kepada Nabi melalui telinga dan agen wahyu itu bersifat eksternal baginya.[65] Padahal, seperti ditunjukkan di atas, al-Quran tampaknya menekankan baik karakter verbal wahyu itu sendiri maupun hubungan intimnya dengan kepribadian religius Nabi.

Beberapa petunjuk bisa ditemukan di dalam al-Quran yang menyiratkan bahwa sebagian besar pengalaman kenabian Muhammad itu terjadi di malam hari, waktu "yang paling kuat kesannya dan paling pantas dalam pembicaraan," dibandingkan

siang hari, ketika ia disibukkan dengan berbagai urusan (73:1-7). Berdasarkan konteks bagian al-Quran ini dan beberapa bagian lainnya (22:1; 76:26; 17:79; 73:20 97:1 cf. 74:1-7), dapat dipastikan bahwa sejak awal kenabiannya Muhammad sangat sering bangun malam untuk bertahajjud, disamping berpuasa – suatu *exercise* yang diakui oleh tokoh psikologi J. Mueller mampu meningkatkan kemampuan rukyah (*visionsvermoegen*).[66] Peristiwa *mi'rāj*, yang merupakan manifestasi pengalaman kenabian Muhammad, disebutkan al-Quran terjadi pada malam hari (l7:1). Tentu saja, pengalaman kenabian tersebut terjadi juga di waktu yang lain, tetapi frekuensinya mungkin tidak sebanyak di malam hari. Berbeda dengan pandangan ini, Jalal al-Din al-Suyuthi (w. 1505) menduga bahwa bagian terbesar al-Quran diwahyukan di siang hari.[67]

Sebagaimana nabi-nabi terdahulu, Muhammad juga mesti menghadapi gangguan setan yang terkadang campur tangan dalam pewahyuan: "Tidak pernah Kami utus seorang rasul atau nabi sebelummu (Muhammad) melainkan ketika ia berpikir setan memasukkan sesuatu ke dalam pikirannya" (22:52), tetapi Allah selalu menghapuskan apa-apa yang dimasukkan setan itu (22:52; cf. 2:106; 16:101) dan mengukuhkan ayat-ayat-Nya (22:52 cf. 11:1; 3:7; 47:20). Oleh karena itu, di beberapa tempat di dalam al-Quran Nabi diperintahkan untuk mencari perlindungan kepada Allah dari gangguan setan (7:200; 41:36; 23:97; 17:53; 12: 100; 16:98). Tetapi, upaya ini terkadang tidak membawa hasil. Kisah termasyhur tentang ayat-ayat setan yang diakui keabsahannya oleh Muhammad ibn Jarir al-Thabari (w. 922),[68] sekalipun dengan tegas selalu ditolak mayoritas komentator Muslim, merupakan suatu indikasi akan campur tangan setan dalam pewahyuan. Kisah ayat-ayat setan itu sangat cocok dengan konteks kesejarahannya, dan sejumlah bagian al-Quran (misalnya 17:73-76; 6:57 f.; 4:113; 10: 15 f.; dll.) juga menunjukkan bahwa kejadian semacam itu sangat memungkinkan ditinjau dari sudut pandang psikologis.

Lebih jauh, bagian-bagian al-Quran lainnya (2:106; 13:39; 16:101; 87:6 f.) juga mengindikasikan bahwa ayat-ayat tertentu digantikan oleh ayat-ayat lainnya, tetapi tentu saja hal ini tidaklah menjustifikasi doktrin *nasikh-mansukh* yang belakangan berkembang di kalangan sarjana Muslim. Penggantian-penggantian semacam ini merefleksikan karakteristik hakiki pewahyuan gradual

al-Quran, dan karena itu harus dipahami dalam bentangan pewahyuan kitab suci tersebut yang secara bertahap mengungkapkan dirinya dengan mengacu pada kondisi-kondisi sosio-kultural yang dihadapi Nabi. Lebih jauh, al-Quran memandang bahwa bukan hal yang aneh jika seorang nabi – sebagai manusia biasa (3:79; 14:11; 18:110; 41:6; 21:34; dll.) – tidak selalu konsisten, karena hanya dengan demikian ia menjadi panutan atau teladan bagi umat manusia.[69]

Jadi, dalam gambaran al-Quran, pengalaman kenabian Muhammad adalah suatu pengalaman yang bersifat spiritual dan internal, sekalipun dorongan-dorongan ke arah terjadinya pengalaman tersebut bisa saja bersifat eksternal. Tetapi, gambaran semacam ini jarang ditemukan dalam koleksi hadits-hadits. Bahkan, sebagian besar gambaran hadits yang dipandang sebagai mekanisme pewahyuan justeru tidak berkaitan dengan wahyu al-Quran.[70] Gambaran tentang mekanisme pewahyuan semacam ini bisa ditemukan dalam koleksi hadits-hadits awal. Menjawab pertanyaan bagaiamana cara pewahyuan kepadanya, Nabi mengemukakan bahwa terkadang wahyu datang kepadanya laksana gemerincing lonceng. Sesudah hal itu berlalu, Nabi memahami wahyu yang disampaikan kepadanya. Di lain kesempatan, malaikat menjelma sebagai seorang lelaki tampan dan menyampaikan wahyu secara lisan kepadanya.[71]

Belakangan, ketika hadits-hadits dalam koleksi lainnya dimasukkan ke dalam pertimbangan, mekanisme pewahyuan juga berkembang menjadi beberapa macam. Dalam karyanya, *al-Itqãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, al-Suyuthi, misalnya, mengemukakan cara-cara pewahyuan sebagai berikut: (i) wahyu datang laksana gemerincing lonceng; (ii) wahyu dihunjamkan ke dalam hati Nabi oleh Jibril; (iii) Jibril menyampaikan wahyu dengan merupakan diri sebagai manusia; dan (iv) wahyu disampaikan oleh Tuhan secara langsung (tanpa perantara), baik ketika Nabi terjaga – sebagaimana dalam peristiwa mi'raj – ataupun dalam impian.[72]

Sarjana-sarjana Muslim modern, yang mendapat informasi lebih banyak dari sejarah keagamaan Islam, merekam mekanisme pewahyuan secara lebih ekstensif dan bervariasi. Hasbi Ash-Shiddieqy (w. 1975), misalnya, setelah menegaskan bahwa Nabi telah mengalami seluruh macam tingkatan (martabat) pewahyuan,

kemudian mengutip pandangan yang menjelaskan tujuh martabat wahyu yang dialami Nabi: (i) mimpi; (ii) wahyu dicampakkan ke dalam hati Nabi; (iii) wahyu datang kepada Nabi laksana gemerincing lonceng; (iv) malaikat yang menyampaikan wahyu menjelmakan dirinya dalam bentuk lelaki tampan (Dihyah ibn Khalifah); (v) Jibril memperlihatkan dirinya dalam bentuk asli; (vi) Tuhan berbicara kepada Nabi dari balik tabir, baik dalam keadaan terjaga ataupun dalam impian; dan (vii) sebelum Jibril menyampaikan wahyu al-Quran, Israfil – atau Mikail, menurut hadits lainnya – turun membawa beberapa kalimat wahyu. Ash-Shiddieqy juga menambahkan sejumlah keterangan lain – yakni wahyu Tuhan kepada Nabi ketika mi'raj, firman Tuhan langsung tanpa perantara kepada Nabi, datangnya wahyu seperti dengungan lebah – untuk melengkapi ketujuh martabat wahyu tersebut.[73] Gambaran yang dikemukakan ini memang telah cukup lengkap. Tetapi, kita juga dapat menambahkan, selaras dengan keterangan Thabari, bahwa ketika menyampaikan wahyu jibril pun pernah menjelma dalam rupa Aisyah (*bi-shûrah 'ã'isyah*).[74]

Terlihat jelas bahwa sebagian besar cara penyampaian wahyu kepada Nabi yang diberitakan dalam hadits-hadits, pada dasarnya merupakan bagian dari upaya untuk menjelaskan bagian-bagian tertentu al-Quran yang bertalian dengan mekanisme pewahyuan. Sejak masa yang awal, kaum Muslimin terlihat telah berselisih pendapat tentang masalah apakah Nabi pernah melihat Tuhan dan menerima langsung – tanpa perantara – wahyu dari-Nya atau tidak. Aisyah, salah satu istri Nabi, misalnya, dengan tegas menyangkali kemungkinan semacam itu.[75] Sekalipun demikian, sudut pandang yang mengkonfirmasi kemungkinan Muhammad melihat Tuhan dan menerima wahyu secara langsung dari-Nya tetap bertahan di dalam hadits-hadits. Sebagian lagi berupaya melunakkan sudut pandang terakhir ini dengan menegaskan bahwa Nabi telah melihat Tuhan dengan hatinya (*bi-qalbihi* atau *bifu'ãdihi*).[76] Tetapi, dari sudut pandang al-Quran yang ketat, seperti telah dikemukakan di atas, kemungkinan *ru'yatu-llãh* ataupun pewahyuan langsung dari Tuhan adalah negatif.

Demikian pula, gagasan-gagasan yang dibangun tentang mekanisme wahyu berdasarkan sejumlah hadits yang menggambarkan wahyu datang "melalui mata atau telinga", dapat

dikatakan bertentangan secara diametral dengan gagasan al-Quran yang menekankan proses pewahyuan internal. Fazlur Rahman menilai hadits-hadits semacam ini sebagai "fiksi-fiksi belakangan" dan pada umumnya baru diakui serta diterima jauh belakangan, atau direkayasa ketika ajaran-ajaran dogmatis Islam tengah dalam proses pembentukan.[77]

Serangkaian gejala fisik yang menyertai pengalaman kenabian Muhammad, sebagaimana disaksikan sahabat-sahabat-nya, juga banyak diungkapkan dalam hadits-hadits. Gejala-gejala tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut: (i) keringat terlihat mengucur di dahi Nabi ketika menerima wahyu, bahkan pada hari yang bertemperatur dingin; (ii) Nabi menutup kepalanya, kulitnya bersemu merah, mendengkur seperti tertidur, atau bergemeletuk seperti unta muda, dan setelah beberapa saat ia pulih dari keadaan tersebut; (iii) wajah Nabi memucat kelabu; (iv) Nabi berada dalam keadaan tidak sadar diri (*subãt*); (v) paha Zayd ibn Tsabit yang tertimpa paha Nabi ketika datangnya wahyu terasa dibebani beban yang berat sehingga seakan-akan hendak patah, demikian pula unta yang ditumpangi Nabi ketika datangnya wahyu terlihat tidak dapat menahan bebannya, sehingga Nabi harus turun dari punggungnya; dan lain-lain.[78]

Gejala-gejala fisik yang dialami Muhammad dalam momen-momen kenabiannya itu telah menimbulkan sejumlah spekulasi di kalangan sarjana Barat. Pada abad pertengahan, gejala-gejala fisik tersebut biasanya dikaitkan dengan penyakit epilepsi;[79] dan teori tentang penyakit ayan ini belakangan diperluas para sarjana Barat modern. Gustav Weil merupakan sarjana Barat modern pertama yang berupaya membuktikan secara ilmiah bahwa Nabi menderita sejenis epilepsi.[80] Teori ini kemudian dielaborasi oleh Aloys Sprenger dengan menambahkan bahwa Nabi juga menderita histeria.[81] Namun, dalam karya monumentalnya tentang sejarah al-Quran, *Geschichte des Qorans*,[82] Theodor Noeldeke secara keras menolak dugaan atau teori bahwa Muhammad menderita epilepsi. Ia bahkan menegaskan realitas inspirasi kenabian Muhammad. Sekalipun demikian, Noeldeke masih mengemukakan anggapan bahwa Nabi mengalami gangguan emosi yang tidak terkendali, yang membuatnya yakin bahwa ia berada di bawah pengaruh Ilahi.[83]

Teori-teori fantastik para sarjana Barat tentang gejala-gejala fisik yang menyertai pengalaman kenabian Muhammad, sebagaimana dikemukakan di atas, tentu saja mendapat tanggapan balik yang keras dari sarjana-sarjana Muslim modern. Fazlur Rahman, misalnya, mengemukakan:

> Bila diteliti secara saksama, teori tentang penyakit epilepsi (ayan) itu menghadapi sanggahan yang – menurut kami – akan memporak-porandakannya. *Pertama*, kondisi ini baru timbul ketika Muhammad memulai karir kenabiannya pada usia sekitar empat puluh tahun; tidak ada jejak ayan itu dalam kehidupannya yang awal. *Kedua*, hadits menjelaskan bahwa kondisi tersebut hanya terjadi berbarengan dengan pengalaman penerimaan wahyu dan tidak pernah terjadi secara terpisah. Sungguh, ini merupakan suatu jenis penyakit ayan yang aneh, yang *selalu* kambuh di saat turunnya prinsip-prinsip hidayah bagi suatu gerakan yang sedemikian kuat dan kreatifnya seperti gerakan Nabi, dan tidak pernah kambuh di waktu lain. Tentu saja Kami tidak menolak kemungkinan seseorang diserang epilepsi dan *secara berbarengan* diberkahi dengan pengalaman-pengalaman spiritual; tetapi masalahnya adalah gangguan epilepsi *paling tidak sesekali* harus bisa terjadi secara terpisah dari pengalaman spiritual, sekalipun pengalaman spiritual itu tidak bisa terjadi tanpa gangguan penyakit ayan. *Terakhir*, hampir tidak bisa dipercaya bahwa suatu penyakit yang jelas terlihat seperti penyakit ayan ini tidak mampu diidentifikasi secara jelas dan pasti oleh masyarakat yang berpengalaman seperti masyarakat Makkah atau Madinah.[84]

Sekalipun sanggahan Rahman di atas diungkapkan dengan gaya yang sangat apologetik, tiga alasan yang dikemukakannya untuk menolak fantasi-fantasi liar yang berkembang di kalangan sarjana Barat mengenai serangkaian gejala fisik yang menyertai momen-momen kenabian Muhammad adalah alasan-alasan yang logis dan dijustifikasi oleh kenyataan historis. Bahkan, keberatan terhadap teori-teori imajinatif Barat juga telah muncul di kalangan sarjana Barat sendiri. Merevisi pandangan-pandangan negatif terhadap Nabi yang diajukan para pendahulunya – Weil, Sprenger,

Noeldeke, dan lainnya – W. M. Watt menegaskan bahwa para sarjana tersebut terlalu memusatkan perhatiannya pada hadits-hadits tertentu ketimbang pada al-Quran. Selanjutnya ia mengemukakan:

> Terlalu sedikit perhatian yang dicurahkan pada kenyataan bahwa Muhammad ... adalah seorang yang sehat jasmani dan rohaninya ditinjau dari berbagai segi. Adalah tidak masuk akal jika seorang penderita epilepsi atau histeria, atau bahkan gangguan emosi yang tidak terkendali, dapat menjadi pemimpin ekspedisi-ekspedisi militer yang aktif, atau pemandu yang kalem dan berpandangan luas dari suatu negara-kota serta suatu masyarakat keagamaan yang sedang tumbuh dan berkembang .... Dalam masalah-masalah semacam ini, prinsip yang semestinya dipegang sejarawan adalah bertumpu terutama pada data al-Quran dan hanya menerima hadits sepanjang selaras dengan hasil kajian terhadap al-Quran. Walaupun demikian, al-Quran ... tidak menyebut sesuatupun yang mendukung keyakinan tentang sejumlah penyakit yang diderita Muhammad.[85]

Lebih jauh, Watt menuduh bahwa pandangan-pandangan pendahulunya itu merupakan pengungkapan kembali mitos-mitos abad pertengahan. Pada titik ini ia memberi nasehat kepada rekan-rekan Baratnya bahwa "konsepsi-konsepsi abad pertengahan itu sudah semestinya dikesampingkan,"[86] dan selanjutnya menganjurkan kepada mereka bahwa "Muhammad harus dipandang sebagai seorang yang tulus serta telah mengemukakan secara jujur pesan-pesan yang diyakininya berasal dari Tuhan."[87]

Anjuran Watt di atas sudah semestinya ditanggapi secara positif dan serius oleh rekan-rekan Baratnya; kalau tidak, maka orientalisme tentunya akan tetap berada dalam *status quo*, dan usaha untuk membangun basis dialog antar agama – yang menjadi ciri abad ini dan secara gigih dikampanyekan kalangan tertentu orientalis – tentunya akan merupakan upaya yang sia-sia tanpa adanya pengakuan yang mendasar dan tulus atas realitas inspirasi Ilahi yang diterima Muhammad.

Catatan:

1 Untuk berbagai istilah linguistik yang digunakan dalam tulisan ini, lihat Muhammad Ali al-Khuli, *A Dictionary of Theoretical Linguistics,* (Beirut: Librairie du Liban, 1982).

2 Lihat Muhammad Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt.), i, p. 278; Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, (Dar al-Fikr, tt.), i, p. 87; Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, pp. 31 f. catatan no. 6.

3 Dengan demikian, besar kemungkinannya bahwa Nabi sendiri membaca terma ini sebagai *qurãn*, mengingat asal-usul etnisnya.

4 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, pp. 33 f.; *SEI*, p. 1063; *The Encyclopaedia of Islam,* 2nd Ed., (*EI2*), (Leiden: E.J. Brill, 1960-), v, p. 400; Watt, *Bell's Introduction*, pp. 136 f.; dll.

5 Cf. Subhi al-Shalih, *Mabãhits fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, (Beirut - Libanon: Dar al-'ilm li-l-malãyîn, 1988), p. 20.

6 Dalam 96:1,3, terdapat dua kali perintah membaca yang ditujukan kepada Muhammad, akan tetapi kaitannya dengan al-Quran tidak dapat dipastikan.

7 Lihat juga 10:15 f.; 12:3; 72:1; dll.

8 Lihat misalnya 17:106; 20:2; 76:23; 25:32; dll.

9 Lihat 43:2-4; 12:1 f.; 41:2 f.; 56:77-80; 85:21 f.

10 Lihat 27:92 cf. 16:98; 17:45; 7:204; 84:21; 73:20.

11 Asal-usul kata *sûrah* diperdebatkan di kalangan sarjana Barat, sekalipun terdapat kesepahaman bahwa kata tersebut tidak berasal dari bahasa Arab. Noeldeke memandangnya berasal dari bahasa Ibrani, *syûra* ("jajaran," "deretan"); sementara Bell menganggapnya berasal dari bahasa Suryani (Siriak), *surthã* atau *shurtã, sûrtã*, "tulisan," "teks kitab suci" atau "kitab suci". Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, p. 30 f.; Bell, *Origin*, p. 52; Lihat juga Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, (Hildesheim: Georg Olms, 1964), p. 211 f.; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, (Baroda: Oriental Institute, 1938), pp. 180-182.

12 Dalam *'ulûm al-Qur'ãn* ada suatu pokok bahasan tentang *i'jãz al-Qur'ãn*. Namun dalam kebanyakan kasus, penekanan "keunikan" al-Quran ini lebih dititikberatkan pada kualitas bahasa, bukan pada kandungannya.

13 Lihat Bukhari, *Shahîh*, (Maktabah Dahlan: tt.), *Kitãb al-Tafsîr*, surat 9 pada bagian akhir.

14 *Ibid.* surat 2:18 f.

15 Lihat Suyuthi, *Itqãn,* i, pp. 44.

16 Abu al-Ma'ali Uzaizi ibn Abd al-Malik mengemukakan sejumlah 55 nama untuk al-Quran. Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 51.

17 Makna semacam ini juga terlihat pada gelar *al-farûq* yang dianugerahkan orang-orang Kristen berbahasa Siria kepada Umar ibn Khaththab. Kata ini tentunya tidak mungkin terambil dari akar kata *faraqa* ("memisahkan," "diskriminasi," atau "membedakan"), tetapi dari kata bahasa Suryani, *pãrôqã*, yang bermakna

"pembebas," "penyelamat" atau "penolong", karena Umar telah menyelamatkan orang-orang tersebut dari tirani. Lihat A.A.A. Fyzee*, A Modern Approach to Islam*, (London: Asia Pub. House, 1963), p. 98.

18 Cf. Watt, *Medina*, p. 12.

19 Makna semacam ini merupakan makna awal kata *majnûn*. Tetapi, sejak abad ke-7, kata ini telah dipahami bermakna "gila", seperti dalam pemahaman sekarang. Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 78.

20 Cf. *Ibid*., p. 77; Rahman, *Major Themes*, pp. 93-94, lihat juga, *SEI*, art. "kãhin," "sihr," pp. 206-208,545-547.

21 Tidak ada aransemen kronologi al-Quran yang bisa dijadikan sandaran untuk sekuensi ayat-ayat tantangan ini. Kronologi Mesir, misalnya, menempatkan keseluruhan ayat ini dalam periode pewahyuan Makkiyah. 52:34, ditempatkan pada urutan ke-55, 10:38 pada urutan ke-51, 11:13 pada urutan ke-52, dan 28:49 pada urutan ke 49. Sementara Aransemen Noeldeke menempatkan keseluruhan ayat tersebut pada periode Makkah akhir, tetapi dengan sekuensi yang lebih berbeda lagi. Sekuensi kronologis ayat-ayat tantangan ini terlihat lebih logis dalam uraian di atas.

22 Lihat Misalnya Mana' al-Qaththan, *Mabãhits fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, (Mansyurat al-'Ashr al-hadits, tt.), p.259; dll.

23 Lihat Paret, *Konkordanz*, komentar untuk 6:105, p. 149.

24 Uraian yang lebih rinci tentang gagasan abad pertengahan Barat mengenai asal-usul al-Quran atau mengenai Islam pada umumnya bisa disimak dalam N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1962), *passim*; Lihat juga R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, (Cambridge, Massachuset: Harvard Univ. Press, 1962), *passim*; Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies," *The Qur'an as Text*, pp.157-175; dll.

25 Karya ini terbit pertama kali di Bonn pada 1833, dicetak-ulang di Leipzig pada 1902 dan 1969.

26 Lihat Noeldeke,*et.al., Geschichte*, i, p. 6.

27 Karya Katsch bermula dari disertasi yang ditulisnya pada 1943. Edisi yang digunakan di sini adalah terbitan New York: A.S. Barnes and Co., 1962.

28 J. Wansbrough, *Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977); lihat juga Taufik Adnan Amal, "Al-Quran di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough," *Ulumul Quran*, vol. 1, No. 4, (1990), pp. 37-46. Lihat juga pp. 253 ff di bawah.

29 Watt, *Mecca*, pp. 1-29; H.A.R. Gibb, "Pre-Islamic Monotheism in Arabia," *Harvard Theological Review*, vol. 55, (1962), pp. 269-280.

30 Lihat pp. 21 ff di atas.

31 Watt, *Bell's Introduction*, pp. 184 f.

32 Lihat Pengantar Rosenthal untuk cetakan-ulang karya C.C. Torey, *Jewish Foundation,* p. xvii.

33 *Ibid*., p. v-xxiii. Lihat juga A. Jeffery, "The Qur'an as Scripture," *The Muslim World*, vol. 40, (1950), p. 157, untuk pandangan senada.

34 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen &

Unwin, 1975), p. 43.

35 Dalam teologi tradisional Islam, istilah wahyu biasanya dibedakan dari ilham, kasysyaf, fihrasat, dan lainnya. Wahyu merupakan bentuk komunikasi ilahi dengan para nabi, sementara istilah lainnya menunjuk kepada bentuk komunikasi ilahi dengan makhluk yang non-nabi.

36 Tentang *kitãb* sebagai kandungan wahyu, lihat juga 31:1 ff.; 27:1f.; 7:52; 42:52; dll.

37 Watt, *Bell's Introduction*, p. 21.

38 Lihat misalnya Ibn Manzhur, *Lisãn al-'Arab*, (Dar al-Mishriyah, tt.), s.v.

39 Lihat misalnya Mahmud Ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyãf 'an Haqã'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqãwîl wa Wujûh al-Ta'wîl*, (Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1966), surat 42:51.

40 Lihat lebih jauh al-Qaththan, *Mãbahits*, pp. 37 f.

41 Watt, *Bell's Introduction*, p. 23.

42 Lihat lebih jauh, Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989), pp. 45-48, tentang perkembangan konsep malaikat utusan Tuhan bagi para nabi.

43 Perkembangan senada bahkan terjadi dalam gagasan al-Quran tentang Tuhan. Lihat, *ibid*., pp. 52-56.

44 Lihat lebih jauh al-Baqi, *Mu'jam*, entri "r-w-h." Frekuensi pemunculan identifikasi ini paling banyak di dalam al-Quran.

45 Lihat 3:39,42; cf. 19:17 untuk kisah senada, tetapi disini diidentifikasi sebagai *rûh* yang menjelma dalam rupa manusia (*basyar sawiy*)

46 Lihat 81:19; 69:40; dalam 42:51 diidentifikasi sebagai *rasûl.*

47 Rahman, *Major Themes*, pp. 95 f.

48 *Ibid*., p. 97.

49 Cf. 97:4, yang menyebutkan malaikat-malaikat dan Ruh turun di malam *al-qadr*.

50 Lihat misalnya Rahman, *MajorThemes*, pp. 98,104 cf. Paret, *Konkordanz*, p. 25. untuk 2:109, yang menafsirkan *amr* sebagai sejenis hipostase kosmologis dalam pengertian *logos* atau *memra.*

51 Lihat A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols., (Leiden: E.J. Brill, 1933-88), *q.v.*

52 *Ibid., q.v.*

53 Lihat Rahman, *Major Themes*, p. 97; lihat juga artikel F. Rahman, "Devine Revelation and the Prophet," *Hamdard Islamicus*, vol. 1 (1978), p. 67.

54 Perbedaan penghitungan masa pewahyuan al-Quran ini disebabkan perbedaan penetapan lamanya Nabi tinggal di Makkah setelah diangkat menjadi rasul. Sebagian menghitung 10 tahun, sebagian 13 tahun, dan sebagian lagi 15 tahun. Sementara tentang lamanya Nabi bermukim di Madinah, disepakati bahwa ia berdiam di sana selama 10 tahun.

55 Lihat Abu Thahir ibn Ya'qub al-Firuzabadi, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, (Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, tt.), p. 86.

56 Zarkasyi, *Burhãn*, i, p. 228.

57 Zarkasyi, *ibid*. Lihat juga Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 41.

58 Lihat juga 76:23 yang senada dengan ini.

59 Sebagian mufassir menafsirkan *masjid al-aqshã* sebagai tempat peribadatan yang terletak di Yerusalem, berdasarkan sejumlah hadits (Lihat Wensinck, *Concordance*, *q.v*). Tetapi, keterangan semacam ini – selain tidak logis, karena Masjid al-Aqshã baru dibangun sekitar 46 tahun setelah wafatnya Nabi – bukan satu-satunya yang ditemukan dalam koleksi-koleksi hadits tentang mi'raj. Hadits-hadits lainnya memberi keterangan bahwa perjalanan spiritual Nabi tersebut bermula dari Makkah, tanpa menyebut perjalanan ke Yerusalem [Lihat misalnya Bukhari,*Shahîh*, *Kitãb al-Shalãt*, *bãb kayfa furidlat al-shalãt* ...; Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jãmi' al-Bayãn 'an Ta'wîl Ãy al-Qur'ãn,* eds. Mahmud Muhammad Syakir & Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo:Dar al-Ma'arif, 1966), surat 15:3; dll.]. Di sisi lain terdapat suatu masalah rumit di sini: Bagaimana mungkin suatu tempat peribadatan di Yerusalem diidentifikasi sebagai *masjid al-aqshã*, sementara di lain tempat di dalam al-Quran (30:3) Yerusalem (Palestina) diidentifikasi sebagai *adnã al-ardl* (negeri terdekat)? Lebih jauh, Thabari tampaknya tidak memasukkan versi hadits tentang perjalanan Nabi ke Yerusalem, tetapi menuturkan perjalanan spiritual Nabi ke langit dunia tanpa menyinggung Yerusalem (Lihat Thabari, *Tarikh*, i, 1157 ff.). Barangkali ini merupakan indikasi penolakan sejarawan agung tersebut terhadap versi perjalanan ke Yerusalem. Ungkapan *masjid al-aqshã* ini barangkali merujuk kepada tempat ibadat para malaikat di langit (cf. 7:206; 21:l9f; 41:38; 39:75; 40:7; 42:5; 2:30; dll.).

60 Rahman, *Islam*, pp. 30-32, "Divine Revelation," p. 66 ff.

61 Lihat Rahman, "Divine Revelation", *ibid.*, p. 67.

62 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), pp. 20 ff.

63 Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd edition, (Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1979), p. 32-33; lihat juga karyanya, *Major Themes*, pp. 96-100.

64 Lihat Zarkasyi, *Burhãn*, i, pp. 229 f.

65 Lihat pp. 71-73

66 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, p. 26.

67 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 21.

68 Thabari, *Tãrîkh*, ii, pp. 419 ff; *Tafsîr*, surat 53:19 ff.

69 F. Rahman, *MajorThemes*, p. 89.

70 Cf. Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 45 ff.

71 Lihat misalnya Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naysaburi, *Shahîh* , Kitãb al-Fadlã'il, bãb 23; Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Sawrah al-Tirmidzi, *al-Jãmi' al-Shahîh*, (*Sunan*), (Maktabah Dahlan, tt.), *Manãqib, bãb mã jã'a kayfa kãna yanzilu al-wahy 'alã al-nabî s.aw.*; dll.

72 Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 45 f.

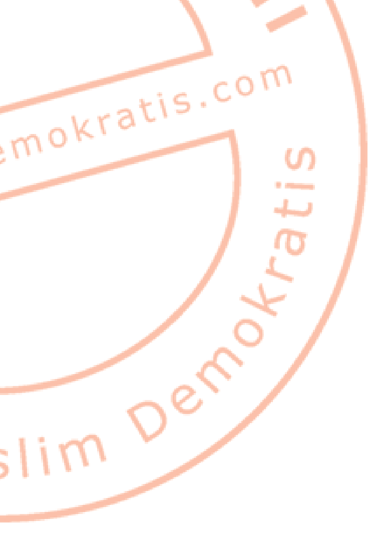
73 T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Quran/ Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), pp. 33 f.

74 Thabari, *Tãrîkh*, i, 1262.

75 Lihat Bukhari, *Shahîh* , Kitãb al-Tafsir, surat 53, Tirmidzi, *Sunan*, abwãb al-tafsîr, surat 53; dll.

76 Bukhari, *Ibid.,* Kitãb al-Tafsîr, surat 53:11, Tirmidzi, *ibid.,* abwãb al-Tafsîr, surat 53:11.

77 Rahman, *Islam*, pp. 13-14, 31-32; juga *Major Themes*, p. 97.
78 Tentang berbagai hadits dalam kumpulan-kumpulan hadits termasyhur di kalangan kaum Muslimin – yakni *Kutub al-Sittah* – tentang gejala fisik yang menyertai pengalaman kenabian Muhammad ini, telusuri lebih jauh dalam A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, (Leiden: E.J. Brill, 1927), pp. 162 f.
79 Lihat Daniel, *Islam and The West* , pp. 27-28, *passim*.
80 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, p. 24.
81 Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 17.
82 Karya Noeldeke, *Geschichte des Qorans*, terbit pertama kali di Goettingen pada 1860.
83 Watt, *Bell's Introduction,* p.17; cf. Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, pp. 1-5.
84 Rahman, *Islam*, p. 13.
85 Watt, *Bell's Introduction*, p. 18.
86 *Ibid*.
87 *Ibid*.



BAB 3

Kronologi Pewahyuan al-Quran

Problema Kronologi al-Quran

Dalam bab lalu telah dijelaskan bahwa unit-unit wahyu al-Quran – yang kemudian membentuk kitab suci kaum Muslimin – disampaikan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 23 tahun, selaras dengan perkembangan misi kenabiannya. Namun, ketika wahyu-wahyu tersebut dikodifikasi atau "dikumpulkan" – akan dibahas dalam bab-bab mendatang – pentahapan pewahyuan ini tidak tercermin di dalamnya. Meskipun demikian, sejak abad-abad pertama Islam para sarjana Muslim telah menyadari urgensi pengetahuan tentang penanggalan atau aransemen kronologis bagian-bagian al-Quran dalam rangka memahami pesan kitab suci tersebut. Abu al-Qasim al-Hasan ibn Habib al-Naisaburi, sebagaimana dikutip al-Suyuthi, misalnya, menegaskan bahwa seseorang tidak berhak berbicara tentang al-Quran tanpa bekal pengetahuan kronologi pewahyuan yang memadai.[1]

Pijakan utama untuk penanggalan bagian-bagian al-Quran adalah riwayat-riwayat sejarah dan tafsir. Riwayat-riwayat yang dipermasalahkan di sini biasanya mengungkapkan bahwa bagian tertentu al-Quran diwahyukan sehubungan dengan peristiwa tertentu. Misalnya surat 8 dihubungkan dengan Perang Badr, surat 33 dengan Perang Khandaq, dan surat 48 dengan Perjanjian Hudaibiyah. Riwayat-riwayat semacam ini memang merupakan data historis yang amat membantu penanggalan al-Quran, akan tetapi jumlahnya sangat sedikit dan umumnya bertalian dengan wahyu-wahyu dari periode Madinah. Sementara riwayat-riwayat lain yang bertalian dengan wahyu-wahyu periode Makkah, selain jumlahnya

tidak begitu banyak, secara historis data tersebut juga sangat meragukan dan umumnya dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa yang tidak begitu penting serta tidak diketahui secara pasti kapan terjadinya. Jadi, 80:1-10, misalnya, dikatakan diwahyukan ketika seorang buta bernama Abd Allah ibn Umm Maktum menemui Nabi yang tengah berbincang-bincang dengan beberapa pemuka suku Quraisy yang diharapkan dapat di-bujuknya.[2]

Riwayat-riwayat semacam ini, dalam tradisi kesarjanaan Islam, dikatakan membahas "sebab-sebab pewahyuan" (*asbãb al-nuzûl*). Suatu karya standar yang berupaya menghimpun riwayat-riwayat tersebut disusun oleh al-Wahidi (w. 1075) dengan judul senada. Sementara karya yang bersifat suplementer terhadapnya disusun oleh Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubãb al-Nuqûl.* Sayangnya, bahan-bahan tradisional ini memiliki sejumlah cacat yang mendasar. Pertama, seperti telah dikemukakan di atas, bahan-bahan itu tidak lengkap dan hanya menentukan sebab-sebab pewahyuan untuk sejumlah bagian al-Quran yang relatif sedikit. Lebih jauh, bahan yang serba sedikit ini sangat rentan terhadap kritik, bahkan pada tingkatan kritik sanad. Demikian juga, kebanyakan sebab pewahyuan yang dikemukakan hanya merupakan peristiwa-peristiwa tidak penting dan tidak diketahui kapan terjadinya, seperti kisah Umm Maktum di atas. Terakhir, terdapat banyak inkonsistensi di dalam bahan-bahan tersebut. Biasanya dikatakan bahwa bagian al-Quran yang pertama kali diwahyukan kepada Nabi adalah permulaan surat 96 (1-5). Tetapi, riwayat lain yang menyebutkan bahwa wahyu pertama adalah bagian permulaan surat 74 (1-5), atau surat *al-Fãti<u>h</u>ah* (1:1-7). Untuk mengharmoniskan riwayat-riwayat ini, muncul kisah yang mengungkapkan bahwa permulaan surat 74 merupakan wahyu pertama setelah masa terputusnya wahyu (*fatratu-l-wa<u>h</u>y*) dan surat 1 merupakan surat pertama yang disampaikan secara utuh. Demikian pula, terdapat beberapa versi riwayat tentang wahyu terakhir yang diterima Nabi. Salah satunya mengungkapkan bahwa wahyu terakhir yang diterima Nabi adalah 2:281; sementara versi lain menyatakan 2:282 atau 2:278 sebagai wahyu terakhir. Riwayat lainnya menegaskan bahwa 5:3 adalah wahyu terakhir.

Sekalipun dengan berbagai kelemahannya, bahan-bahan tradisional yang terhimpun dalam *asbãb al-nuzûl* – baik bersifat

historis, semihistoris ataupun legenda – mesti diterima sebagai pijakan penanggalan al-Quran. Sikap semacam ini – sekalipun sering tanpa diskriminasi – dipegang oleh kesarjanaan tradisional Muslim. Demikian pula, upaya-upaya modern – termasuk yang dilakukan para sarjana Barat – untuk menemukan pijakan bagi penanggalan al-Quran, pada umumnya harus bertolak dari bahan tersebut, sekalipun dalam kasus-kasus tertentu mesti bertolak belakang dengannya.

Di samping bahan-bahan tradisional di atas, al-Quran juga memuat sejumlah data yang dapat membantu upaya penanggalannya. Memang terdapat sejumlah singgungan peristiwa yang tidak jelas di dalam al-Quran, akan tetapi kitab suci ini juga berisi sejumlah rujukan historis yang dapat diberi penanggalan. Secara umum dapat dikemukakan bahwa rujukan-rujukan jenis ini yang berasal dari masa Makkah relatif sangat sedikit dan tidak banyak membantu penanggalan bagian-bagian al-Quran tersebut. Contohnya adalah 30:2-5, yang menyebutkan kekalahan Bizantium dari Persia. Bagian ini barangkali merujuk kepada peristiwa jatuhnya kota Yerusalem ke tangan Persia pada 614. Demikian pula, surat 105 berkaitan dengan suatu ekspedisi militer terhadap kota Makkah yang dilakukan Raja Yaman, Abrahah, pada pertengahan abad ke-6.

Berbeda dari masa Makkah, rujukan-rujukan historis yang berasal dari masa Madinah bisa diberi penanggalan lebih akurat berdasarkan sumber-sumber lain. Contohnya adalah Perang Badr (624) disebut dalam 3:123, Perang Hunain dalam 9:25, perubahan kiblat dari Yerusalem ke Makkah di penghujung 623 atau awal 624 dalam 2:142-150, penetapan ibadah haji dan ritus-ritusnya di sekitar 624 dalam 2:158,159; 5:95 ff.; dan lain-lain. Di samping itu, anak angkat Nabi, Zayd ibn Haritsah (w. 629), disebut namanya dalam 33:37 sehubungan dengan suatu peristiwa yang terjadi pada 627. Demikian pula, berbagai peristiwa lainnya disinggung, meskipun tidak diidentifikasi, seperti Perang Uhud (625) dalam 3:155-174; pengusiran suku Yahudi banu Nadzir (625) dalam 59:2-5; Perang Khandaq (627) dalam 33:9-27; ekspedisi ke Khaybar (628) dalam 48:15-19; ekspedisi ke Tabuk (630) dalam 9:29-35; dan lainnya. Tetapi, sebagaimana dengan periode Makkah, rujukan-rujukan historis yang berasal dari periode Madinah ini jumlahnya relatif

sedikit. Namun, keseluruhan rujukan historis dalam konteks Madinah itu sangat bermanfaat sebagai titik awal sistem penanggalan al-Quran.

Penetapan al-Quran sebagai sumber primer hukum Islam juga memainkan peran penting dalam upaya penyusunan suatu aransemen kronologis kitab suci tersebut. Hal ini tercermin jelas dalam berbagai bahasan tradisional tentang *nãsikh-mansûkh*.[3] Para sarjana Muslim mengakui adanya perbedaan dalam ayat-ayat al-Quran yang menetapkan peraturan-peraturan bagi komunitas Muslim, dan mereka menjelaskan bahwa ayat paling akhir yang diturunkan untuk suatu masalah tertentu telah "menghapus" seluruh ayat yang turun sebelumnya tentang masalah itu dan berkontradiksi dengannya. Contohnya adalah kasus pengharaman *khamr* di dalam al-Quran. Menurut para sarjana fiqh, 5:90-91 – yang merupakan rangkaian terakhir dari ayat-ayat al-Quran tentang alkohol – telah menghapus wahyu-wahyu yang mendahuluinya dalam masalah yang sama (16:66-69; 2:219; 4:43).

Elaborasi doktrin *nãsikh-mansûkh* ini bahkan pada abad ke-8 hingga abad ke-11 telah mencapai suatu proporsi yang sangat mengerikan dan dramatis dalam sejarah pemikiran Islam.[4] Ibn Syihab al-Zuhri (w. 742) menyebut 42 ayat yang dinasakh, al-Nahhas (w. 949) mengidentifikasi 138 ayat, Ibn Salamah (w. 1020) mengemukakan 238 ayat. Kecenderungan ini terlihat masih tetap bertahan pada beberapa abad berikutnya. Jadi, Ibn al-'Ata'iqi (w. 1308) menyebut 231 ayat yang terhapus.[5] Tetapi, pada masa selanjutnya, kuantitas ayat-ayat yang dinasakh sedikit demi sedikit mulai direduksi. Pada masa al-Suyuthi, ratusan ayat *mansûkhãt* itu telah direduksi menjadi hanya 20 ayat; sementara pada masa Syah Wali Allah, jumlah yang dinasakh tinggal 5 ayat.[6] Melihat bagaimana ayat-ayat *mansûkhãt* ini kian lama kian berkurang dalam kuantitasnya seiring dengan berlalunya masa, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) kemudian secara tegas memproklamasikan bahwa di dalam al-Quran tidak terdapat doktrin *nãsikh-mansûkh* sebagaimana dipahami para fukaha.[7]

Risalah-risalah tentang *nãsikh-mansûkh* yang disusun pada masa-masa silam itu dalam kenyataannya telah mempengaruhi perkembangan penanggalan al-Quran dengan memapankan teori tentang aransemen kronologis kelompok-kelompok tertentu ayat-

ayat individual al-Quran. Sekalipun ada kecenderungan sangat kuat di kalangan sarjana Muslim pada periode modern Islam untuk menolak doktrin *nãsikh-mansûkh* di dalam al-Quran, sebagaimana pemahamannya di masa silam. Tetapi, literatur-literatur yang berkembang dalam disiplin ini bisa – dan pada faktanya telah – dimanfaatkan sebagai petunjuk kasar untuk penanggalan bagian-bagian individual tertentu al-Quran.

Upaya penanggalan bagian-bagian al-Quran juga menjadi semakin kompleks dengan adanya asumsi bahwa surat-surat seperti yang ada dewasa ini dalam mushaf al-Quran adalah unit-unit wahyu orisinal – yakni dengan pengecualian sejumlah kecil ayat di dalam beberapa surat, setiap surat al-Quran diwahyukan sekaligus atau selama suatu periode yang singkat sebelum surat berikutnya diturunkan. Surat-surat ini kemudian diklasifikasikan sebagai "surat Makkiyah" atau "surat Madaniyah" – yakni surat yang diwahyukan sebelum atau setelah hijrah[8] – dan diupayakan penentuan susunan kronologis yang setepatnya dari seluruh surat, sekalipun terlihat bahwa kesarjanaan Muslim yang awal tidak bersepakat sehubungan dengan penanggalan sejumlah surat – apakah masuk kategori Makkiyah atau Madaniyah – dan penempatan surat-surat tertentu dalam rangkaian kronologisnya.[9]

Ada sejumlah riwayat tentang susunan kronologis surat-surat al-Quran yang dijadikan basis untuk penentuan tersebut – seperti akan dikemukakan di bawah. Tetapi, karakter utama riwayat-riwayat tersebut – yang hanya memperhatikan bagian awal surat-surat al-Quran untuk aransemen kronologisnya, tanpa menyinggung ayat-ayat berikutnya dalam suatu surat yang diintegrasikan ke dalam surat tersebut baik dari masa lebih awal atau dari masa belakangan – mengandung kelemahan yang sangat mendasar. Riwayat-riwayat ini juga bertentangan secara diametral dengan sumber-sumber lainnya, seperti riwayat *asbãb al-nuzûl* atau literatur *nãsikh-mansûkh*, yang menampakkan bagian-bagian pendek al-Quran sebagai unit orisinal wahyu. Sekalipun demikian, upaya-upaya kesarjanaan Islam ini bukannya tidak berharga. Upaya tersebut bahkan telah membentuk basis bagi kajian kronologi al-Quran dalam dua abad terakhir ini.

Barangkali, lantaran berbagai kelemahan yang telah disebutkan, sejumlah sarjana Muslim belakangan meninggalkan riwayat-riwayat

yang membingungkan dan berupaya menyusun kronologi pewahyuan al-Quran dengan menelaah secara kritis gaya bahasanya. Mereka, misalnya, menyimpulkan bahwa di tempat-tempat di mana muncul ungkapan *"yã ayyuhã-lladzîna ãmanû,"* maka sebagian besar darinya merupakan wahyu periode Madinah; sementara ungkapan *"yã ayyuhã-l-nãs"* sebagian besar berasal dari periode Makkiyah.[10] Demikian pula, disimpulkan bahwa ayat-ayat Makkiyah lebih pendek dibandingkan ayat-ayat Madaniyah.[11] Bahkan riwayat-riwayat *asbãb al-nuzûl* tentang ayat-ayat atau surat-surat tertentu ditolak dengan alasan-alasan tertentu. Al-Suyuthi banyak mengungkapkan contoh tentang aksioma kritis semacam itu.[12] Dalam periode modern Islam, Ahmad Khan melangkah lebih jauh lagi dengan memandang bahwa penelusuran *asbâb al-nuzûl* lewat riwayat-riwayat adalah lemah. "Jalan paling selamat," menurutnya, "adalah mencari *asbâb al-nuzûl* di dalam konteks kalam serta gaya al-Quran, setelah mempertimbangkan hal-hal mendasar yang dinyatakan di dalam al-Quran."[13]

Kronologi al-Quran Kesarjanaan Islam

Sebagaimana disebutkan di atas, terdapat sejumlah riwayat aransemen kronologis surat-surat al-Quran yang relatif cukup lengkap. Riwayat-riwayat ini berupaya mengungkapkan secara runtut pewahyuan bagian-bagian al-Quran, mulai dari pewahyuan pertama sampai ke masa menjelang Nabi hijrah ke Madinah ataupun pewahyuan setelah itu – yakni setelah hijrah ke Madinah – hingga turunnya wahyu terakhir. Ringkasnya, riwayat itu menuturkan aransemen kronologis wahyu-wahyu Makkiyah dan Madaniyah. Jika riwayat-riwayat tersebut dibandingkan antara satu dengan lainnya, akan terlihat sejumlah kemiripan ataupun perbedaannya. Tiga riwayat kronologi pewahyuan surat-surat al-Quran yang dikemukakan berikut ini, memperlihatkan kemiripan dalam aransemen surat-suratnya.[14] Riwayat pertama bersumber dari Ibn Abbas;[15] riwayat kedua bersumber dari manuskrip karya Umar ibn Muhammad ibn Abd al-Kafi dari abad ke-15;[16] dan riwayat ketiga bersumber dari Ikrimah dan Husain ibn Abi al-Hasan:[17]

Susunan Kronologis Surat Makkiyah Riwayat Ibn Abbas, al-Kafi, Ikrimah & al-Hasan

Urut Kronologis	Ibn Abbas Nama & No. Surat*		al-Kafi Nama & No. Surat*		Hikrimah & al-Hasan Nama & No. Surat*	
1	*al-'Alaq*	96	*al-'Alaq*	96	*al-'Alaq*	96
2	*al-Qalam*	68	*al-Qalam*	68	*al-Qalam*	68
3	*al-Muzzammil*	73	*al-Muzzammil*	73	*al-Muzzammil*	73
4	*al-Muddatstsir*	74	*al-Muddatstsir*	74	*al-Muddatstsir*	74
5	*al-Lahab*	111	*al-Lahab*	111	*al-Lahab*	111
6	*al-Takwîr*	81	*al-Takwîr*	81	*al-Takwîr*	81
7	*al-A'lã*	87	*al-A'lã*	87	*al-A'lã*	87
8	*al-Layl*	92	*al-Layl*	92	*al-Layl*	92
9	*al-Fajr*	89	*al-Fajr*	89	*al-Fajr*	89
10	*al-Dluhã*	93	*al-Dluhã*	93	*al-Dluhã*	93
11	*Alam Nasyrah*	94	*Alam Nasyrah*	94	*Alam Nasyrah*	94
12	*al-'Ashr*	103	*al-'Ashr*	103	*al-'Ashr*	103
13	*al-'Ãdiyãt*	100	*al-'Ãdiyãt*	100	*al-'Ãdiyãt*	100
14	*al-Kawtsar*	108	*al-Kawtsar*	108	*al-Kawtsar*	108
15	*al-Takãtsur*	102	*al-Takãtsur*	102	*al-Takãtsur*	102
16	*al-Mã'ûn*	107	*al-Mã'ûn*	107	*al-Mã'ûn*	107
17	*al-Kãfirûn*	109	*al-Kãfirûn*	109	*al-Kãfirûn*	109
18	*al-Fîl*	105	*al-Fîl*	105	*al-Fîl*	105
19	*al-Falaq*	113	*al-Falaq*	113	*al-Falaq*	113
20	*al-Nãs*	114	*al-Nãs*	114	*al-Nãs*	114
21	*al-Ikhlãsh*	112	*al-Ikhlãsh*	112	*al-Ikhlãsh*	112
22	*al-Najm*	53	*al-Najm*	53	*al-Najm*	53
23	*'Abasa*	80	*'Abasa*	80	*'Abasa*	80
24	*al-Qadr*	97	*al-Qadr*	97	*al-Qadr*	97
25	*al-Syams*	91	*al-Syams*	91	*al-Syams*	91
26	*al-Burûj*	85	*al-Burûj*	85	*al-Burûj*	85
27	*al-Tîn*	95	*al-Tîn*	95	*al-Tîn*	95
28	*Quraisy*	106	*Quraisy*	106	*Quraisy*	106
29	*al-Qãri'ah*	101	*al-Qãri'ah*	101	*al-Qãri'ah*	101
30	*al-Qiyãmah*	75	*al-Qiyãmah*	75	*al-Qiyãmah*	75
31	*al-Humazah*	104	*al-Humazah*	104	*al-Humazah*	104
32	*al-Mursalãt*	77	*al-Mursalãt*	77	*al-Mursalãt*	77
33	*Qãf*	50	*Qãf*	50	*Qãf*	50
34	*al-Balad*	90	*al-Balad*	90	*al-Balad*	90
35	*al-Thãriq*	86	*al-Thãriq*	86	*al-Thãriq*	86
36	*al-Qamar*	54	*al-Qamar*	54	*al-Qamar*	54
37	*Shãd*	38	*Shãd*	38	*Shãd*	38
38	*al-A'rãf*	7	*al-A'rãf*	7	*al-Jinn*	72
39	*al-Jinn*	72	*al-Jinn*	72	*Yã Sîn*	36
40	*Yã Sîn*	36	*Yã Sîn*	36	*al-Furqãn*	25
41	*al-Furqãn*	25	*al-Furqãn*	25	*Fãthir*	35
42	*Fãthir*	35	*Fãthir*	35	*Thã Hã*	20
43	*Maryam*	19	*Maryam*	19	*al-Wãqi'ah*	56
44	*Thã Hã*	20	*Thã Hã*	20	*al-Syu'arã'*	26
45	*al-Wãqi'ah*	56	*al-Wãqi'ah*	56	*al-Naml*	27
46	*al-Syu'arã'*	26	*al-Syu'arã'*	26	*al-Qashash*	28
47	*al-Naml*	27	*al-Naml*	27	*al-Isrã'*	17
48	*al-Qashash*	28	*al-Qashash*	28	*Yûnus*	10
49	*al-Isrã'*	17	*al-Isrã'*	17	*Hûd*	11
50	*Yûnus*	10	*Yûnus*	10	*Yûsuf*	12

51	*Hûd*	11	*Hûd*	11	*sl-Hijr*	15
52	*Yûsuf*	12	*Yûsuf*	12	*al-An'ām*	6
53	*al-Hijr*	15	*al-Hijr*	15	*al-Shaffāt*	37
54	*al-An'ām*	6	*al-An'ām*	6	*Luqmān*	31
55	*al-Shāffāt*	37	*al-Shāffāt*	37	*Saba'*	34
56	*Luqmān*	31	*Luqmān*	31	*al-Zumar*	39
57	*Saba'*	34	*Saba'*	34	*al-Mu'min*	40
58	*al-Zumar*	39	*al-Zumar*	39	*al-Dukhān*	44
59	*al-Mu'min*	40	*al-Mu'min*	40	*al-Fushshilat*	41
60	*al-Fushshilat*	41	*al-Fushshilat*	41	*al-Syûrā*	42
61	*al-Syûrā*	42	*al-Syûrā*	42	*al-Zukhruf*	43
62	*al-Zukhruf*	43	*al-Zukhruf*	43	*al-Jātsiyah*	45
63	*al-Dukhān*	44	*al-Dukhān*	44	*al-Ahqāf*	46
64	*al-Jātsiyah*	45	*al-Jātsiyah*	45	*al-Dzāriyāt*	51
65	*al-Ahqāf*	46	*al-Ahqāf*	46	*al-Gāsyiyah*	88
66	*al-Dzāriyāt*	51	*al-Dzāriyāt*	51	*al-Kahfi*	18
67	*al-Gāsyiyah*	88	*al-Gāsyiyah*	88	*al-Nahl*	16
68	*al-Kahfi*	18	*al-Kahfi*	18	*Nûh*	71
69	*al-Nahl*	16	*al-Nahl*	16	*Ibrāhîm*	14
70	*Nûh*	71	*Nûh*	71	*al-Anbiyā'*	21
71	*Ibrāhîm*	14	*Ibrāhîm*	14	*al-Mu'minûn*	23
72	*al-Anbiyā'*	21	*al-Anbiyā'*	21	*al-Sajdah*	32
73	*al-Mu'minûn*	23	*al-Mu'minûn*	23	*al-Thûr*	52
74	*al-Sajdah*	32	*al-Sajdah*	32	*al-Mulk*	67
75	*al-Thûr*	52	*al-Thûr*	52	*al-Hāqqah*	69
76	*al-Mulk*	67	*al-Mulk*	67	*al-Ma'ārij*	70
77	*al-Hāqqah*	69	*al-Hāqqah*	69	*al-Nabā*	78
78	*al-Ma'ārij*	70	*al-Ma'ārij*	70	*al-Nāzi'āt*	79
79	*al-Nabā*	78	*al-Nabā*	78	*al-Insyiqāq*	84
80	*al-Nāzi'āt*	79	*al-Nāzi'āt*	79	*al-Infithār*	82
81	*al-Infithār*	82	*al-Infithār*	82	*al-Rûm*	30
82	*al-Insyiqāq*	84	*al-Insyiqāq*	84	*al-'Ankabût*	29
83	*al-Rûm*	30	*Al-Rûm*	30		
84	*al-'Ankabût*	29	*al-'Ankabût*	29		
85	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Muthaffifîn*	83		

Keterangan: *Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal.

Sementara susunan kronologis surat-surat al-Quran dari periode Madaniyah, menurut ketiga riwayat di atas, adalah sebagai berikut:

Susunan Kronologis Surat Madaniyah Riwayat Ibn Abbas, al-Kafi, Ikrimah & al-Hasan

Urut Kronologis	Ibn Abbas Nama & No. Surat*		al-Kafi Nama & No. Surat*		Hikrimah & al-Hasan Nama & No. Surat*	
1	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2	*al-Muthaffifîn*	83
2	*al-Anfāl*	8	*al-Anfāl*	8	*al-Baqarah*	2
3	*Āli 'Imrān*	3	*Āli 'Imrān*	3	*Āli 'Imrān*	3

4	*al-Ahzãb*	33	*al-Ahzãb*	33	*al-Anfãl*	8
5	*al-Mumtahanah*	60	*al-Mumtahanah*	60	*al-Ahzãb*	33
6	*al-Nisã'*	4	*al-Nisã'*	4	*al-Mã'idah*	5
7	*al-Zalzalah*	99	*al-Zalzalah*	99	*al-Mumtahanah*	60
8	*al-Hadîd*	57	*al-Hadîd*	57	*al-Nisã'*	4
9	*Muhammad*	47	*Muhammad*	47	*al-Zalzalah*	99
10	*al-Ra'd*	13	*al-Ra'd*	13	*al-Hadîd*	57
11	*al-Rahmãn*	55	*al-Rahmãn*	55	*Muhammad*	47
12	*al-Insãn*	76	*al-Insãn*	76	*al-Ra'd*	13
13	*al-Thalaq*	65	*al-Thalaq*	65	*al-Rahmãn*	55
14	*al-Bayyinah*	98	*al-Bayyinah*	98	*al-Insãn*	76
15	*al-Hasyr*	59	*al-Hasyr*	59	*al-Thalaq*	65
16	*al-Nashr*	110	*al-Nashr*	110	*al-Bayyinah*	98
17	*al-Nûr*	24	*al-Nûr*	24	*al-Hasyr*	59
18	*al-Hajj*	22	*al-Hajj*	22	*al-Nashr*	110
19	*al-Munãfiqûn*	63	*al-Munãfiqûn*	63	*al-Nûr*	24
20	*al-Mujãdilah*	58	*al-Mujãdilah*	58	*al-Hajj*	22
21	*al-Hujurãt*	49	*al-Hujurãt*	49	*al-Munãfiqûn*	63
22	*al-Tahrîm*	66	*al-Tahrîm*	66	*al-Mujãdilah*	58
23	*al-Jumu'ah*	62	*al-Jumu'ah*	62	*al-Hujurãt*	49
24	*al-Tagãbun*	64	*al-Tagãbun*	64	*al-Tahrîm*	66
25	*al-Shaff*	61	*al-Shaff*	61	*al-Shaff*	61
26	*al-Fath*	48	*al-Fath*	48	*al-Jumu'ah*	62
27	*al-Mã'idah*	5	*al-Mã'idah*	5	*al-Tagãbun*	64
28	*al-Tawbah*	9	*al-Tawbah*	9	*al-Fath*	48
29					*al-Tawbah*	9

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal.

Dari ketiga riwayat susunan kronologis surat-surat al-Quran di atas, terlihat bahwa riwayat pertama – dari Ibn Abbas – dan riwayat kedua – bersumber dari manuskrip kitab yang disusun oleh al-Kafi – identik antara satu dengan lainnya. Sementara riwayat ketiga – dari Ikrimah dan al-Hasan – hanya memiliki perbedaan yang relatif sedikit dari dua riwayat sebelumnya. Perbedaan ini jelas diakibatkan oleh kurangnya beberapa surat di dalam riwayat tersebut dan perbedaan penghitungan jumlah surat Makkiyah serta Madaniyah. Jika surat 7 yang tidak eksis dalam susunan kronologis tersebut – barangkali terlewatkan waktu penyalinannya – disisipkan di antara surat 38 dan surat 72, yang dalam rangkaian kronologi ketiga menempati urutan surat ke-37 dan ke-38, serta surat 19 – yang juga tidak terdapat di dalam riwayat ketiga – disisipkan di antara surat 35 dan surat 20, yang dalam susunan kronologi menempati urutan ke-41 dan ke-42, maka perbedaan riwayat ketiga ini dengan dua riwayat sebelumnya semakin kecil: Dalam riwayat ketiga surat 44 diletakkan setelah surat 40, dan surat 3 diletakkan setelah surat 2. Selain itu, penempatan surat 83 sebagai surat

pertama dari periode Madaniyah juga telah menimbulkan sedikit perbedaan, tetapi tidak begitu substansial jika dilihat dari urutan kronologisnya secara menyeluruh.

Satu hal yang terlihat mencolok dari ketiga riwayat di atas adalah ketiadaan surat 1 di dalam susunan kronologis surat-surat al-Quran – kasus senada juga terjadi pada hampir keseluruhan riwayat kronologis lainnya. Hal ini mungkin dikarenakan anggapan bahwa surat tersebut turun dua kali (?), pertama kali di Makkah dan terakhir di Madinah. Dalam mushaf Ibn Abbas, yang menurut sebagian riwayat tersusun secara kronologis,[18] surat 1 ditempatkan pada urutan ke-6, di antara surat 74 dan surat 111. Jadi, rekonstruksi riwayat tentang susunan kronologis surat-surat al-Quran versi Ibn Abbas barangkali bisa memanfaatkan urutan surat mushafnya sebagai bandingan.

Beberapa riwayat lain tentang susunan kronologis surat al-Quran, sebagaimana dikemukakan Noeldeke dan Schwally, hanya memiliki perbedaan yang relatif kecil dengan ketiga riwayat di atas. Riwayat pertama dan kedua di atas cocok dengan riwayat kedua dalam *Mabãnî I*, hanya dalam riwayat terakhir ini surat 58 dan seterusnya tidak dicantumkan. Riwayat lainnya (*Mabãnî*, riwayat ketiga), yang berasal dari Atha' dari Ibn Abbas, hanya berbeda dalam hal ketidakpastiannya menempatkan surat 93 pada periode Makkiyah atau Madaniyah. Sementara riwayat dalam *Tãrîkh al-Khamîs* tidak mencantumkan surat 68 dan 73, serta meletakkan surat 50 dan 90 sebelum surat 95, surat 61 sebelum surat 62 dan surat 9 sebelum surat 5. Riwayat keempat dalam *Mabãnî*, yang bersumber dari Sa'id ibn al-Musaiyab serta dihubungkan dengan Ali ibn Abi Thalib dan Muhammad sendiri, mencantumkan surat 1 sebagai surat paling awal dari periode Makkah dan surat 53 sebagai surat paling akhir dari periode Madinah, kemudian menempatkan surat 84 setelah surat 83. Surat 111 serta surat 61 tidak dicantumkan. Riwayat pertama dalam kitab *Mabãnî*, yang berasal dari al-Kalbi Abu Shalih dan Ibn Abbas, menempatkan surat 93 sebelum surat 73, surat 55 setelah surat 94, surat 109 setelah surat 105, surat 22 sebelum surat 91, surat 63 sebelum surat 24, menempatkan surat 13 sebagai surat Madaniyah pertama, serta menempatkan surat 56, surat 100, surat 113, dan surat 114 dalam urutan terakhir surat-surat periode Madinah.[19]

Riwayat susunan kronologis surat-surat al-Quran yang relatif

agak berbeda – juga dalam rincian penanggalan ayat-ayat di dalam suatu surat – dari ketiga riwayat di atas adalah yang terdapat dalam karya Ibn al-Nadim (w. 990/1), *Fihrist*. Riwayat yang bersumber dari Muhammad ibn Nu'man ibn Basyir ini dapat ditabulasikan sebagai berikut:[20]

Susunan Kronologis Surat Makkiyah dalam *Fihrist*

Urut Kronologis	Nama Surat	No. Surat * & Ayat: Keterangan
1	*al-'Alaq*	96:1-5
2	*al-Qalam*	68
3	*al-Muzzammil*	73. Bagian (ayat?) terakhir dalam perjalanan ke Makkah
4	*al-Muddatstsir*	74
5	*al-Lahab*	111
6	*al-Takwîr*	81
7	*al-A'lã*	87
8	*Alam Nasyrah*	94
9	*al-'Ashr*	103
10	*al-Fajr*	89
11	*al-Dluhã*	93
12	*al-Layl*	92
13	*al-'Ãdiyãt*	100
14	*al-Kawtsar*	108
15	*al-Takãtsur*	102
16	*al-Mã'ûn*	107
17	*al-Kãfirûn*	109
18	*al-Fîl*	105
19	*al-Ikhlãsh*	112
20	*al-Falaq*	113
21	*al-Nãs*	114. Menurut yang lain Md.
22	*al-Najm*	53
23	*'Abasa*	80
24	*al-Qadr*	97
25	*al-Syams*	91
26	*al-Burûj*	85
27	*al-Tîn*	95
28	*Quraisy*	106
29	*al-Qãri'ah*	101
30	*al-Qiyãmah*	75
31	*al-Humazah*	104
32	*al-Mursalãt*	77
33	*Qãf*	50
34	*al-Balad*	90
35	*al-Rahmãn*	55
36	*al-Jinn*	72
37	*Yã Sîn*	36
38	*al-A'rãf*	7
39	*al-Furqãn*	25
40	*Fãthir*	35

41	*Maryam*	19
42	*Thã Hã*	20
43	*al-Wãqi'ah*	56
44	*al-Syu'arã'*	26
45	*al-Naml*	27
46	*al-Qashash*	28
47	*al-Isrã'*	17
48	*Hûd*	11
49	*Yûsuf*	12
50	*Yûnus*	10
51	*al-Hijr*	15
52	*al-Shãffãt*	37
53	*Luqmãn*	31. Bagian (atau ayat?) terakhir Md.
54	*al-Mu'minûn*	23
55	*Saba'*	34
56	*al-Anbiyã'*	21
57	*al-Zumar*	39
58	*al-Mu'min*	40
59	*al-Fushshilat*	41
60	*al-Syûrã*	42
61	*al-Zukhruf*	43
62	*al-Dukhãn*	44
63	*al-Jãtsiyah*	45
64	*al-Ahqãf*	46. Bagian (atau ayat?) terakhir Md.
65	*al-Dzãriyãt*	51
66	*al-Gãsyiyah*	88
67	*al-Kahfi*	18. Bagian (atau ayat?) terakhir Md.
68	*al-An'ãm*	6. Terdapat satu ayat Md. di dalamnya
69	*al-Nahl*	16. Bagian (atau ayat?) terakhir Md
70	*Nûh*	71
71	*Ibrãhim*	14
72	*al-Sajdah*	32
73	*al-Thûr*	52
74	*al-Mulk*	67
75	*al-Hãqqah*	69
76	*al-Ma'ãrij*	70
77	*al-Nabã*	78
78	*al-Nãzi'ãt*	79
79	*al-Infithãr*	82
80	*al-Insyiqãq*	84
81	*al-Rûm*	30
82	*al-'Ankabût*	29
83	*al-Muthaffifin*	83. Sebagian mengatakan Md.
84	*al-Qamar*	54
85	*al-Thãriq*	86

Keterangan: *Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. Md = Madaniyah.

Sementara susunan kronologis surat-surat Madaniyah, yang dikemukakan Ibn al-Nadim dalam *Fihrist* dengan mata rantai perawi lain hingga ke Ibn Abbas, dapat dikemukakan dalam tabel berikut:[21]

Susunan Kronologis Surat Madaniyah dalam *Fihrist*

Urut Kronologis	Nama Surat*	No. Surat* & Ayat/Keterangan
1	*al-Baqarah*	2
2	*al-Anfãl*	8
3	*al-A'rãf*	7
4	*Ãli 'Imrãn*	3
5	*al-Mumtahanah*	60
6	*al-Nisã'*	4
7	*al-Zalzalah*	99
8	*al-Hadîd*	57
9	*Muhammad*	47
10	*al-Ra'd*	13
11	*al-Insãn*	76
12	*al-Thalaq*	65
13	*al-Bayyinah*	98
14	*al-Hasyr*	59
15	*al-Nashr*	110
16	*al-Nûr*	24
17	*al-Hajj*	22
18	*al-Munãfiqûn*	63
19	*al-Mujãdilah*	58
20	*al-Hujurãt*	49
21	*al-Tahrim*	66
22	*al-Jumu'ah*	62
23	*al-Tagãbun*	64
24	*al-Shaff*	61
25	*al-Fath*	48
26	*al-Mã'idah*	5
27	*al-Tawbah*	9
28	*al-Mu'awwidzãt*	113 dan 114 diwahyukan di Md.

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. Md = Madaniyah.

Sebagaimana terlihat, susunan kronologis surat 96 sampai surat 87, surat 108 sampai surat 105, surat 53 sampai surat 90, surat 25 sampai surat 17, surat 39 sampai surat 18, surat 52 sampai surat 83, dan surat 79 sampai surat 9, secara sepenuhnya identik dengan riwayat pertama dan kedua di atas. Sementara susunan kronologis surat-surat lainnya terlihat memiliki perbedaan yang cukup berarti – terutama menyangkut surat-surat Makkiyah dan bagian awal surat-surat Madaniyah.

Apabila susunan kronologis surat-surat al-Quran lainnya dilibatkan, maka perbedaan tersebut semakin mencolok.

Contohnya adalah susunan kronologis yang diriwayatkan dari Jabir ibn Zayd.[22] Dalam susunan kronologis ini, surat 1 diletakkan setelah surat 74 sebelum surat 111, surat 42 diletakkan setelah surat 18, dan setelah itu – yakni setelah surat 42 – ditempatkan secara berturut-turut surat-surat berikut ke dalam susunan selanjutnya kelompok surat Makkiyah: surat 32; 21; 16:1-40; 71; 52; 23; 67; 69; 70; 79; 82; 84; 30; 29; dan surat 83. Sementara dari kelompok Madaniyah, dicantumkan secara sekuensial surat-surat berikut: surat 2; 3; 8; 33; 5; 60; 110; 24; 22; 63; 58; 49; 66; 62; 64; 61; 48; dan surat 9. Tetapi, al-Suyuthi menyebut riwayat ini sebagai *siyãq garîb*.[23]

Perbedaan susunan kronologis surat Madaniyah antara riwayat Zayd di atas dengan riwayat-riwayat yang telah dikemukakan sebelumnya, memang terlihat cukup berarti. Perbedaan ini bahkan semakin substansial jika riwayat-riwayat lainnya juga dimasukkan ke dalam pertimbangan. Contohnya adalah susunan kronologis surat-surat Madaniyah menurut Ali ibn Abi Thalhah dan Qatadah (w. 736), yang dapat diungkapkan secara jelas lewat tabulasi berikut:[24]

Susunan Kronologis Surat Madaniyah menurut Abi Thalhah dan Qatadah

Urut Kronologis	Abi Thalhah		Qotadah	
	Nama Surat*	No.*	Nama Surat*	No.*
1	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2
2	*Ãli 'Imrãn*	3	*Ãli 'Imrãn*	3
3	*al-Nisã'*	4	*al-Nisã'*	4
4	*al-Mã'idah*	5	*al-Mã'idah*	5
5	*al-Anfãl*	8	*al-Tawbah*	9
6	*al-Tawbah*	9	*al-Ra'd*	13
7	*al-Hajj*	22	*al-Nahl*	16
8	*al-Nûr*	24	*al-Hajj*	22
9	*al-Ahzãb*	33	*al-Nûr*	24
10	*al-Kãfirûn*	109	*al-Ahzãb*	33
11	*al-Fath*	48	*Muhammad*	47
12	*al-Hadîd*	57	*al-Fath*	48
13	*al-Mujãdilah*	58	*al-Hujurãt*	49
14	*al-Hasyr*	59	*al-Hadîd*	57
15	*al-Mumtahanah*	60	*al-Rahmãn*	55
16	*al-Shaff*	61	*al-Mujãdilah*	58
17	*al-Tagãbun*	64	*al-Hasyr*	59
18	*al-Thalaq*	65	*al-Mumtahanah*	60

19	*al-Ta<u>h</u>rîm*	66	*al-Shaff*	61
20	*al-Fajr*	89	*al-Jumu'ah*	62
21	*al-Layl*	92	*al-Munãfiqûn*	63
22	*al-Qadr*	97	*al-Tagãbun*	64
23	*al-Bayyinah*	98	*al-Thalaq*	65
24	*al-Zalzalah*	99	*al-Ta<u>h</u>rîm*	66
25	*al-Nashr*	110	*al-Zalzalah*	99
26			*al-Nashr*	110

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal.

Kedua riwayat susunan kronologis surat Madaniyah di atas memiliki perbedaan yang sangat substansial dibandingkan riwayat-riwayat sebelumnya. Selain urutan kronologis surat-surat dalam kedua riwayat itu cukup berbeda, terdapat surat-surat tertentu yang dalam riwayat-riwayat terdahulu dikategorikan sebagai surat Makkiyah, kini dikelompokkan ke dalam surat-surat Madaniyah. Contohnya adalah surat 89; 92; dan 97 dalam riwayat Abi Thalhah; serta surat 16 dalam riwayat Qatadah. Sebaliknya, sejumlah surat yang dalam riwayat-riwayat terdahulu ditempatkan pada periode Madaniyah, kini tidak eksis lagi dalam kedua susunan kronologis di atas.

Berbagai susunan kronologis surat-surat al-Quran yang dikemukakan sejauh ini memperlihatkan – selain perbedaan-perbedaan dalam sekuensi dan pengelompokkan surat-surat tertentu sebagai Makkiyah atau Madaniyah – adanya kesepakatan tentang susunan sejumlah tertentu surat Makkiyah dan Madaniyah. Tetapi, kesamaan ini juga memancing timbulnya dugaan bahwa susunan-susunan kronologis tersebut barangkali berasal dari satu sumber yang sama. Dalam susunan surat yang disepakati keseluruhan riwayat itu, ada surat-surat tertentu yang ditempatkan agak belakangan dalam rangkaian kronologis, padahal surat-surat itu dapat dipastikan – lewat berbagai petunjuk yang kuat – berasal dari masa lebih awal, atau sebaliknya. Contohnya adalah surat 55 yang dikelompokkan ke dalam surat Madaniyah. Sebagaimana diungkapkan al-Suyuthi, mayoritas ulama (*jumhûr*) memandang surat ini sebagai surat Makkiyah berdasarkan sebuah hadits dari Jabir. Bahkan berpijak pada hadits dari Asma' binti Abi Bakr, al-Suyuthi juga menyimpulkan bahwa surat tersebut turun lebih dahulu dari surat 15. Contoh sebaliknya adalah surat 112 yang

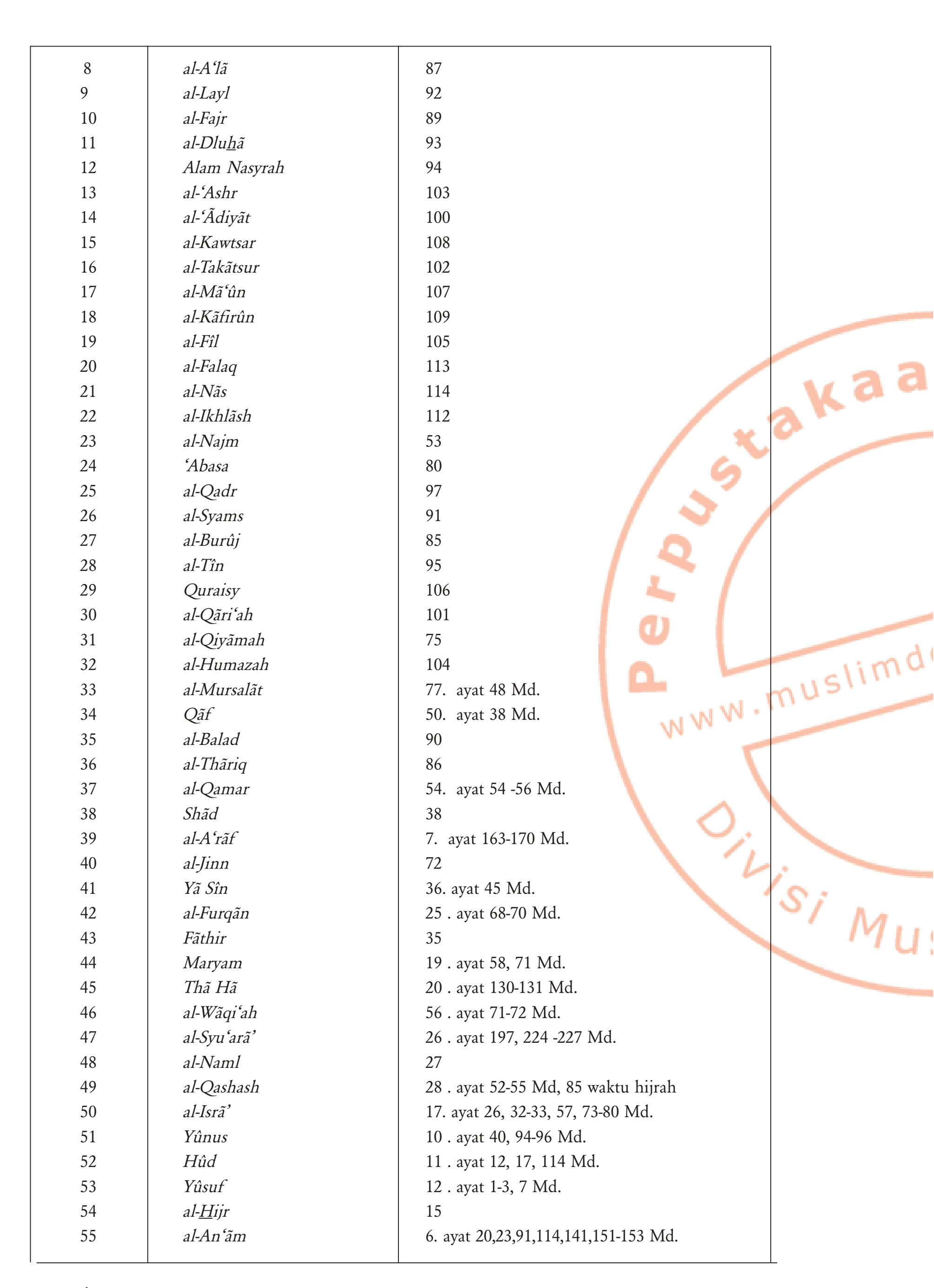
dikategorikan sebagai surat Makkiyah dalam riwayat-riwayat di atas.[25] Berdasarkan beberapa riwayat *asbãb al-nuzûl*, al-Suyuthi – lewat metode *tarjîh* ("menguatkan"), mendahulukan riwayat yang lebih kuat – mengemukakan bahwa surat tersebut masuk ke dalam kelompok surat Madaniyah.[26] Kedua ilustrasi yang dikemukakan ini hanya mengungkapkan kasus surat-surat pendek. Ketika surat-surat panjang – yang dalam kebanyakan kasus berisi ayat-ayat dari berbagai periode pewahyuan yang berbeda – ditelusuri lebih jauh, maka permasalahan yang dihadapi dalam hal ini akan menjadi semakin kompleks.

Belakangan, riwayat susunan kronologis surat-surat al-Quran yang dinisbatkan kepada Ibn Abbas mulai diterima secara luas dan menjadi pandangan resmi ortodoksi Islam. Sebagaimana telah dikemukakan, riwayat tersebut memasukkan 85 surat ke dalam periode Makkiyah dan 28 surat lainnya ke dalam surat-surat Madaniyah. Dengan sedikit perubahan, riwayat ini kemudian diadopsi oleh para penyunting al-Quran edisi standar Mesir dengan menetapkan 86 surat berasal dari masa sebelum hijrah (Makkiyah) – yakni dengan memasukkan surat 1 ke dalamnya – dan sisanya diklasifikasikan sebagai surat-surat dari periode Madaniyah.[27] Dalam aransemen kronologis ini, sejumlah besar bahan-bahan tradisional – seperti *sîrah, asbãb al-nuzûl, nãsikh-mansûkh*, hadîts dan lainnya – telah dieksploitasi untuk menetapkan penanggalan sejumlah besar ayat dalam surat-surat tertentu al-Quran.

Susunan kronologis surat-surat al-Quran periode Makkah dalam al-Quran edisi standar Mesir ini, yang lazim disebut kronologi Mesir, dapat disimak dalam tabel berikut:[28]

Susunan Surat Makkiyah Versi Kronologi Mesir

Urut Kronologis	Nama Surat*	No. Surat*: keterangan
1	*al-'Alaq*	96
2	*al-Qalam*	68 . ayat 17-33,48-50 Md.
3	*al-Muzzammil*	73 . ayat 10-11,20 Md.
4	*al-Muddatstsir*	74
5	*al-Fãtihah*	1
6	*al-Lahab*	111
7	*al-Takwîr*	81



8	*al-A'lã*	87
9	*al-Layl*	92
10	*al-Fajr*	89
11	*al-Dluhã*	93
12	*Alam Nasyrah*	94
13	*al-'Ashr*	103
14	*al-'Ãdiyãt*	100
15	*al-Kawtsar*	108
16	*al-Takãtsur*	102
17	*al-Mã'ûn*	107
18	*al-Kãfirûn*	109
19	*al-Fîl*	105
20	*al-Falaq*	113
21	*al-Nãs*	114
22	*al-Ikhlãsh*	112
23	*al-Najm*	53
24	*'Abasa*	80
25	*al-Qadr*	97
26	*al-Syams*	91
27	*al-Burûj*	85
28	*al-Tîn*	95
29	*Quraisy*	106
30	*al-Qãri'ah*	101
31	*al-Qiyãmah*	75
32	*al-Humazah*	104
33	*al-Mursalãt*	77. ayat 48 Md.
34	*Qãf*	50. ayat 38 Md.
35	*al-Balad*	90
36	*al-Thãriq*	86
37	*al-Qamar*	54. ayat 54 -56 Md.
38	*Shãd*	38
39	*al-A'rãf*	7. ayat 163-170 Md.
40	*al-Jinn*	72
41	*Yã Sîn*	36. ayat 45 Md.
42	*al-Furqãn*	25 . ayat 68-70 Md.
43	*Fãthir*	35
44	*Maryam*	19 . ayat 58, 71 Md.
45	*Thã Hã*	20 . ayat 130-131 Md.
46	*al-Wãqi'ah*	56 . ayat 71-72 Md.
47	*al-Syu'arã'*	26 . ayat 197, 224 -227 Md.
48	*al-Naml*	27
49	*al-Qashash*	28 . ayat 52-55 Md, 85 waktu hijrah
50	*al-Isrã'*	17. ayat 26, 32-33, 57, 73-80 Md.
51	*Yûnus*	10 . ayat 40, 94-96 Md.
52	*Hûd*	11 . ayat 12, 17, 114 Md.
53	*Yûsuf*	12 . ayat 1-3, 7 Md.
54	*al-Hijr*	15
55	*al-An'ãm*	6. ayat 20,23,91,114,141,151-153 Md.

56	*al-Shaffãt*	37
57	*Luqmãn*	31 . ayat 27-29 Md.
58	*Saba'*	34. ayat 6 Md.
59	*al-Zumar*	39 . ayat 52-54 Md.
60	*al-Mu'min*	40 . ayat 56-57 Md.
61	*al-Fushshilãt*	41
62	*al-Syûrã*	42 . ayat 23-25, 27 Md.
63	*al-Zukhruf*	43 . ayat 54 Md.
64	*al-Dukhãn*	44
65	*al-Jãtsiyah*	45 . ayat 14 Md.
66	*al-Aẖqãf*	46 . ayat 10, 15, 35 Md.
67	*al-Dzãriyãt*	51
68	*al-Gãsyiyah*	88
69	*al-Kahfi*	18 . ayat 28, 83-101 Md.
70	*al-Naẖl*	16 . ayat 126-128 Md.
71	*Nûẖ*	71
72	*Ibrãhîm*	14 . ayat 28-29 Md.
73	*al-Anbiyã'*	21
74	*al-Mu'minun*	23
75	*al-Sajdah*	32 . ayat 16-20 Md.
76	*al-Thûr*	52
77	*al-Mulk*	67
78	*al-Ḫãqqah*	69
79	*al-Ma'ãrij*	70
80	*al-Nabã*	78
81	*al-Nãzi'ãt*	79
82	*al-Infithãr*	82
83	*al-Insyiqãq*	84
84	*al-Rûm*	30 . ayat 17 Md.
85	*al-'Ankabût*	29 . ayat 1-11 Md.
86	*al-Muthaffifîn*	83

Keterangan: *Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ ayat-ayat. Md = Madaniyah.

Sementara susunan kronologis surat-surat periode Madinah, menurut sistem penanggalan Mesir, adalah sebagai berikut:[29]

Susunan Surat Madaniyah Versi Kronologi Mesir

Urut Kronologis	Nama Surat*	No. Surat*: keterangan
1	*al-Baqarah*	2 . ayat 281 belakangan
2	*al-Anfãl*	8 . ayat 30-36 Mk.
3	*Ãli 'Imrãn*	3
4	*al-Aẖzãb*	33
5	*al-Mumtaẖanah*	60

6	*al-Nisã'*	4
7	*al-Zalzalah*	99
8	*al-Hadîd*	57
9	*Muhammad*	47 . ayat 13 pada waktu hijrah
10	*al-Ra'd*	13
11	*al-Rahmãn*	55
12	*al-Insãn*	76
13	*al-Thalaq*	65
14	*al-Bayyinah*	98
15	*al-Hasyr*	59
16	*al-Nûr*	24
17	*al-Hajj*	22
18	*al-Munãfiqûn*	63
19	*al-Mujãdilah*	58
20	*al-Hujurãt*	49
21	*al-Tahrîm*	66
22	*al-Tagãbun*	64
23	*al-Shaff*	61
24	*al-Jumu'ah*	62
25	*al-Fath*	48
26	*al-Mã'idah*	5
27	*al-Tawbah*	9 . ayat 128-129 Mk.
28	*al-Nashr*	90

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah.

Sebagaimana terlihat, susunan surat-surat Makkiyah dalam sistem kronologi Mesir bisa dikatakan identik dengan riwayat susunan kronologis yang bersumber dari Ibn Abbas, kecuali menyangkut penempatan surat 1 – yang tidak eksis dalam versi Ibn Abbas – di antara surat 74 dan surat 111 dalam kronologi Mesir. Riwayat-riwayat dalam *asbãb al-nuzûl* memang memberi informasi yang mendua tentang surat tersebut. Sebagian memandangnya Makkiyah awal, bahkan wahyu pertama, dan sebagian lagi Madaniyah.[30] Tetapi, penempatannya dalam kronologi Mesir terlihat mengikuti susunan mushaf Ibn Abbas, yang memang memberikan tempat senada kepadanya.[31]

Di lain pihak, susunan kronologis surat-surat Madaniyahnya menampakkan sejumlah perbedaan sekuensial dengan versi Ibn Abbas. Lebih dari separuh surat-surat Madaniyah pada permulaan tabel kronologi Mesir – mulai surat 2 sampai surat 59 – masih sejalan dengan riwayat kronologi Ibn Abbas. Setelah itu, surat 90

yang menyusuli surat 59 dalam rangkaian kronologis Ibn Abbas, dipindahtempatkan ke bagian paling akhir surat-surat Madaniyah. Tetapi, sekuensi surat-surat selanjutnya dalam kedua kronologi ini sebagian besarnya identik, kecuali surat 62 ditempatkan setelah surat 61 yang mengakibatkan munculnya perbedaan di antara kedua sistem tersebut. Berbagai perbedaan ini, sebagaimana telah dikemukakan, dapat dikembalikan kepada eksploitasi sumber-sumber klasik oleh para penyunting al-Quran edisi standar Mesir.

Dengan susunan kronologis surat-surat al-Quran seperti di atas – yang sangat terpengaruh oleh riwayat-riwayat sebelumnya, terutama dari Ibn Abbas – maka kritisisme yang telah diutarakan terhadap riwayat-riwayat kronologis terdahulu dapat diterapkan dengan efek yang sama terhadap sistem penanggalan Mesir. Lebih jauh, asumsi-asumsi yang mendasari seluruh sistem penanggalan al-Quran kesarjanaan Islam – termasuk kronologi Mesir – adalah:

(i) bahwa surat-surat al-Quran yang ada sekarang ini merupakan unit-unit wahyu orisinal;
(ii) bahwa adalah mungkin menentukan sekuensi kronologisnya; dan
(iii) bahwa bahan-bahan tradisional menyediakan basis yang *solid* untuk penentuan kronologis tersebut – termasuk penentuan ayat-ayat al-Quran.

Asumsi-sumsi di atas terlihat sangat layak dipertanyakan. Sebagaimana telah diungkapkan, bahan-bahan tradisional – dengan pengecualian sejumlah kecil surat pendek al-Quran – pada umumnya memperlihatkan bagian-bagian terpisah al-Quran, yang terdiri dari beberapa ayat, atau bahkan suatu ungkapan, sebagai unit wahyu orisinal. Jadi, asumi pertama cenderung menjauh dari data tradisional. Selanjutnya, karena unit-unit wahyu orisinal adalah bagian-bagian individual al-Quran, maka penentuan sekuensi kronologis yang bertumpu pada surat sebagai unit wahyu – seperti terlihat dalam asumsi kedua – tentunya tidak relevan. Untuk asumsi ketiga, di awal bab ini telah ditunjukkan bahwa karakteristik bahan-bahan tradisional yang relatif sedikit dan tidak mencakup bagian terbesar al-Quran, serta sangat rapuh dari segi kandungannya, tampaknya telah menjadi kendala baginya untuk memainkan peran

utama sebagai sumber penyedia data bagi penanggalan al-Quran.

Sistem penanggalan al-Quran kesarjanaan Islam – lantaran asumsi-asumsi dasarnya yang meragukan – tampaknya juga tidak memadai sebagai basis kajian-kajian tematis-kronologis al-Quran yang kini mendominasi perkembangan tafsir di dunia Islam. Kajian-kajian semacam itu umumnya menitikberatkan sekuensi kronologis al-Quran pada perkembangan atau peralihan tema sebagai basis periodisasi dan pada bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit wahyu orisinal, yang tentu saja tidak sejalan dengan asumsi mendasar sistem penanggalan tersebut.

Namun dengan segala kelemahan yang telah disebutkan, sistem penanggalan kesarjanaan Islam ini bukannya tidak berharga. Penanggalan itu jelas akan menyediakan pijakan kasar bagi kajian-kajian kronologi al-Quran di masa-masa mendatang, atau paling tidak bahan kasar untuk kajian-kajian tersebut. Bahkan, sehubungan dengan kronologi Mesir, dapat dikemukakan bahwa kronologi ini memiliki pengaruh yang cukup luas di dunia Islam dengan diterimanya edisi standar al-Quran Mesir – yang memuat sistem tersebut dalam "mukadimah" setiap surat – oleh mayoritas kaum Muslimin.

Kronologi al-Quran Kesarjanaan Barat

Sejak pertengahan abad ke-19, dunia kesarjanaan Barat mulai menaruh perhatian terhadap upaya untuk merekonstruksi secara kronologis wahyu-wahyu al-Quran. Upaya ini dilakukan dengan mengeksploitasi bahan-bahan tradisional Islam dan memperhatikan bukti-bukti internal al-Quran sendiri – yakni rujukan-rujukan historis di dalamnya, terutama selama periode Madinah dari karir kenabian Muhammad. Perhatian juga dipusatkan pada pertimbangan gaya al-Quran, perbendaharaan katanya, dan semisalnya. Singkatnya, al-Quran telah menjadi sasaran penelitian yang cermat selaras dengan metode kritik sastera dan kritik sejarah modern. Hasilnya, muncul berbagai sistem penanggalan al-Quran berdasarkan asumsi-asumsi yang beragam. Jadi, ketika kajian-kajian kronologi al-Quran di dunia Islam menapaki titik lesunya dan hanya berkutat pada riwayat-riwayat lama tanpa membuahkan hasil

yang signifikan, perkembangan di dunia akademik Barat justeru berada di titik berlawanan.

Titik awal perhatian Barat terhadap kajian kronologi al-Quran dapat dikatakan bermula dengan karya Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran*, pada 1844. Dalam karya ini Weil memang menerima asumsi para sarjana Muslim bahwa surat-surat al-Quran merupakan unit-unit wahyu orisinal, dan karena itu dapat disusun dalam suatu tatanan kronologis berdasarkan bahan-bahan tradisional. Lebih jauh ia juga mengemukakan tiga kriteria untuk aransemen kronologi al-Qurannya: (i) Rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber lainnya; (ii) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Muhammad; dan (iii) penampakan atau bentuk lahiriah wahyu. Periodisasi tradisional kesarjanaan Islam – Makkiyah dan Madaniyah – dielaborasi lebih jauh lewat pembabakan surat-surat Makkiyah ke dalam tiga kelompok, dan dengan demikian seluruh surat al-Quran membentuk empat periode pewahyuan: (i) Makkah pertama atau awal; (ii) Makkah kedua atau tengah; (iii) Makkah ketiga atau akhir; dan (iv) Madinah. Titik-titik peralihan untuk keempat periode ini adalah masa hijrah ke Abisinia (sekitar 615) untuk periode Makkah awal dan Makkah tengah, saat kembalinya Nabi dari Tha'if (620) untuk periode Makkah tengah dan Makkah akhir, serta peristiwa hijrah (September 622) untuk periode Makkah akhir dan Madinah.

Asumsi yang diadopsi Weil dari para sarjana Muslim, tiga kriteria aransemen kronologi dan sistem penanggalan empat periodenya, kemudian diadopsi Noeldeke pada 1860 dan Schwally pada 1909 dalam karya mereka, *Geschichte des Qorãns* (*Erster Teil*, "bagian pertama"), dengan sejumlah perubahan pada susunan kronologis surat-surat al-Quran. Belakangan, karya patungan Noeldeke-Schwally ini mempengaruhi Regis Blachère dalam terjemahan al-Qurannya, *Le Coran: Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates* (1949-1950). Dalam terjemahan ini, ia menyusun surat-surat al-Quran secara kronologis yang hanya berbeda dari susunan Noeldeke-Schwally dalam beberapa hal.[32] Asumsi dasar penanggalan empat periode beserta kriterianya diterima secara sepenuhnya oleh Blachère.

Untuk memperlihatkan kesamaan dan perbedaan di antara

ketiga versi sistem penanggalan empat periode ini, dan untuk memudahkan perbandingannya dengan penanggalan Makkiyah-Madaniyah kesarjanaan Islam, ketiga versi penanggalan empat periode Eropa itu akan ditabulasikan ke dalam satu tabel. [33] Sejumlah kecil ayat dalam beberapa surat yang diberi penanggalan berbeda tidak diungkapkan, kecuali dalam kasus penanggalan Noeldeke-Schwally yang diuraikan secara lengkap. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa sistem penanggalan tersebut memiliki pengaruh sangat luas di kalangan akademisi Barat, bahkan di kalangan tertentu sarjana Muslim modern.

Surat-surat periode Makkah pertama cenderung pendek-pendek. Ayat-ayatnya juga pendek-pendek serta berima. Surat-surat sering diawali dengan ungkapan-ungkapan sumpah, serta bahasanya penuh dengan tamsilan dan keindahan puitis. Susunan kronologis surat-surat al-Quran periode ini, menurut ketiga versi kronologi Barat itu, adalah sebagai berikut:

Susunan Kronologis Surat Periode Makkah Awal
Versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachère

Urut Kronologis	Versi Weil Nama & No. Surat*		Versi Noeldeke-Schwally Nama, No. Surat* & Keterangan		Versi Blachère Nama & No. Surat*	
1	*al-ʻAlaq*	96	*al-ʻAlaq*	96 ayat 9-11 belakangan	*al-ʻAlaq*	96:1-5
2	*al-Muddatstsir*	74	*al-Muddatstsir*	74. ayat 31-34, 41ff. belakangan	*al-Muddatstsir*	74:1-7
3	*al-Muzzammil*	73	*al-Lahab*	111	*Quraisy*	106
4	*Quraisy*	106	*Quraisy*	106	*al-Dluhā*	93
5	*al-Lahab*	111	*al-Kawtsar*	108	*Alam Nasyrah*	94
6	*al-Najm*	53	*al-Humazah*	104	*al-ʻAshr*	103
7	*al-Takwîr*	81	*al-Māʻûn*	107	*al-Syams*	91
8	*al-Qalam*	68	*al-Takātsur*	102	*al-Māʻûn*	107
9	*al-Aʻlā*	87	*al-Fil*	105. ayat 6 Mk. Akhir	*al-Thāriq*	86
10	*al-Layl*	92	*al-Layl*	92	*al-Tîn*	95
11	*al-Fajr*	89	*al-Balad*	90	*al-Zalzalah*	99
12	*al-Dluhā*	93	*Alam Nasyrah*	94	*al-Qāriʻah*	101
13	*Alam Nasyrah*	94	*al-Dluhā*	93	*al-ʻĀdiyāt*	100
14	*al-ʻAshr*	103	*al-Qadr*	97	*al-Layl*	92
15	*al-ʻĀdiyāt*	100	*al-Thāriq*	86	*al-Infithār*	82
16	*al-Kawtsar*	108	*al-Syams*	91	*al-Aʻlā*	87
17	*al-Takātsur*	102	*ʻAbasa*	80	*ʻAbasa*	80
18	*al-Māʻûn*	107	*al-Qalam*	68 ayat 17 ff. Belakangan	*al-Takwîr*	81
19	*al-Kāfirûn*	109	*al-Aʻlā*	87	*al-Insyiqāq*	84
20	*al-Fil*	105	*al-Tîn*	95	*al-Nāziʻāt*	79

21	*al-Falaq*	113	*al-'Ashr*	103. ayat 3 Mk. Akhir	*al-Gãsyiyah*	88
22	*al-Nãs*	114	*al-Burûj*	85 ayat 8-11 belakangan	*al-Thûr*	52
23	*al-Ikhlãsh*	112	*al-Muzzammil*	73	*al-Wãqi'ah*	56
24	*'Abasa*	80	*al-Qãri'ah*	101	*al-Hãqqah*	69
25	*al-Qadr*	97	*al-Zalzalah*	99	*al-Mursalãt*	77
26	*al-Syams*	91	*al-Infithãr*	82	*al-Nabã*	78
27	*al-Burûj*	85	*al-Takwîr*	81	*al-Qiyãmah*	75
28	*al-Balad*	90	*al-Najm*	53. ayat 23, 26-32 belakangan	*al-Rahmãn*	55
29	*al-Tîn*	95	*al-Insyiqãq*	84. ayat 25 Mk. Akhir	*al-Qadr*	97
30	*al-Qãri'ah*	101	*al-'Ãdiyãt*	100	*al-Najm*	53
31	*al-Qiyãmah*	75	*al-Nãzi'ãt*	79. ayat 27-46 belakangan	*al-Takãtsur*	102
32	*al-Humazah*	104	*al-Mursalãt*	77	*al-'Alaq*	96: 6-19
33	*al-Mursalãt*	77	*al-Nabã*	78 ayat 37 ff. Mk.Tengah	*al-Ma'ãrij*	70
34	*al-Thãriq*	86	*al-Gãsyiyah*	88	*al-Muzzammil*	73
35	*al-Ma'ãrij*	70	*al-Fajr*	89	*al-Insãn*	76
36	*al-Nabã*	78	*al-Qiyãmah*	75. ayat16-19?	*al-Muthaffifîn*	83
37	*al-Nãzi'ãt*	79	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Muddatstsir*	74:7-55
38	*al-Infithãr*	82	*al-Hãqqah*	69	*al-Lahab*	111
39	*al-Insyiqãq*	84	*al-Dzãriyãt*	51 ayat 24ff. belakangan	*al-Kawtsar*	108
40	*al-Wãqi'ah*	56	*al-Thûr*	52 ayat 21,29ff. belakangan	*al-Humazah*	104
41	*al-Gãsyiyah*	88	*al-Wãqi'ah*	56 ayat 75ff. belakangan	*al-Balad*	90
42	*al-Thûr*	52	*al-Ma'ãrij*	70	*al-Fîl*	105
43	*al-Hãqqah*	69	*al-Rahmãn*	55 ayat 8-9 belakangan	*al-Fajr*	89
44	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Ikhlãsh*	112	*al-Ikhlãsh*	112
45	*al-Zalzalah*	99	*al-Kãfirûn*	109	*al-Kãfirûn*	109
46			*al-Falaq*	113	*al-Fãtihah*	1
47			*al-Nãs*	114	*al-Falaq*	113
48			*al-Fãtihah*	1	*al-Nãs*	114

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah. Md = Madaniyah.

Surat-surat periode kedua atau periode Makkah tengah lebih panjang dan lebih berbentuk prosa, tetapi tetap dengan kualitas puitis yang indah. Gayanya membentuk suatu transisi antara surat-surat periode Makkah pertama dan ketiga. Tanda-tanda kemahakuasaan Tuhan dalam alam dan sifat-sifat ilahi seperti *rahmah* ditekankan, sementara Tuhan sendiri sering disebut sebagai *al-rahmãn*. Deskripsi yang hidup tentang surga dan neraka diungkapkan, serta dalam periode inilah kisah-kisah umat nabi sebelum Muhammad yang diazab Tuhan – atau lebih dikenal di kalangan akademisi Barat sebagai "kisah-kisah pengazaban" – diintroduksi. Surat-surat periode kedua, menurut ketiga versi kronologi Barat itu, adalah sebagai berikut:

Susunan Kronologis Surat Periode Makkah Tengah
Versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachère

Urut Kronologis	Versi Weil Nama & No. Surat*		Versi Noeldeke-Schwally Nama, No. Surat* & Keterangan		Versi Blachère Nama & No. Surat*	
1	*al-Fātihah*	1	*al-Qamar*	54	*al-Dzāriyāt*	51
2	*al-Dzāriyāt*	51	*al-Shaffāt*	37	*al-Qamar*	54
3	*Yā Sîn*	36	*Nûh*	71	*al-Qalam*	68
4	*Qāf*	50	*al-Insān*	76	*al-Shaffāt*	37
5	*al-Qamar*	54	*al-Dukhān*	44	*Nûh*	71
6	*al-Dukhān*	44	*Qāf*	50	*al-Dukhān*	44
7	*Maryam*	19	*Thā Hā*	20	*Qāf*	50
8	*Thā Hā*	20	*al-Syu'arā'*	26	*Thā Hā*	20
9	*al-Anbiyā'*	21	*al-Hijr*	15	*al-Syu'arā'*	26
10	*al-Mu'minûn*	23	*Maryam*	19 ayat 35-40 belakangan	*al-Hijr*	15
11	*al-Furqān*	25	*Shād*	38	*Maryam*	19
12	*al-Syu'arā'*	26	*Yā Sîn*	36	*Shād*	38
13	*al-Mulk*	67	*al-Zukhruf*	43	*Yā Sîn*	36
14	*al-Shaffāt*	37	*Jinn*	72	*al-Zukhruf*	43
15	*Shād*	38	*al-Mulk*	67	*Jinn*	72
16	*al-Zukhruf*	43	*al-Mu'minûn*	23	*al-Mulk*	67
17	*Nûh*	71	*al-Anbiyā'*	21	*al-Mu'minûn*	23
18	*al-Rahmân*	55	*al-Furqān*	25 ayat 64ff.?	*al-Anbiyā'*	21
19	*al-Hijr*	15	*al-Isrā'*	17	*al-Furqān*	25
20	*al-Insān*	76	*al-Naml*	27	*al-Naml*	27
21			*al-Kahfi*	18	*al-Kahfi*	18

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah. Md = Madaniyah.

Surat-surat periode Makkah ketiga atau Makkah akhir lebih panjang dan lebih berbentuk prosa. Weil bahkan beranggapan bahwa "kekuatan puitis" yang menjadi ciri surat-surat dua periode sebelumnya telah menghilang dalam periode ini. Sementara Noeldeke-Schwally mengemukakan bahwa penggunaan *al-rahmān* sebagai nama diri Tuhan berakhir pada periode ketiga, tetapi karakteristik-karakteristik periode kedua lainnya semakin mengental. Kisah-kisah kenabian dan pengazaban umat terdahulu dituturkan kembali secara lebih rinci. Susunan kronologis surat-surat al-Quran periode Makkah ketiga ini, menurut ketiga sistem penanggalan di atas, adalah sebagai berikut:

Susunan Kronologis Surat Periode Makkah Akhir
Versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachère

Urut Kronologis	Versi Weil Nama & No. Surat*		Versi Noeldeke-Schwally Nama, No. Surat* & Keterangan		Versi Blachère Nama & No. Surat*	
1	*al-A'rāf*	7	*al-Sajdah*	32	*al-Sajdah*	32
2	*al-Jinn*	72	*Fushshilat*	41	*Fushshilat*	41
3	*Fāthir*	35	*al-Jātsiyah*	45	*al-Jātsiyah*	45
4	*al-Naml*	27	*al-Nahl*	16. ayat 41f., 110-124 Md.	*al-Isrā'*	17
5	*al-Qashash*	28	*al-Rûm*	30	*al-Nahl*	16
6	*al-Isrā'*	17	*Hûd*	11	*al-Rûm*	30
7	*Yûnus*	10	*Ibrāhîm*	14 ayat 38 ff. Md.	*Hûd*	11
8	*Hûd*	11	*Yûsuf*	12	*Ibrāhîm*	14
9	*Yûsuf*	12	*al-Mu'min*	40 ayat 57 ff.?	*Yûsuf*	12
10	*al-An'ām*	6	*al-Qashash*	28	*al-Mu'min*	40
11	*Luqmān*	31	*al-Zumar*	39	*al-Qashash*	28
12	*Saba'*	34	*al-'Ankabût*	ayat1-11, 46 Md., 69 ?	*al-Zumar*	39
13	*al-Zumar*	39	*Luqmān*	31 ayat 14f. Md. 12f,16-19 belakang-an 27-29Md.	*al-'Ankabût*	29
14	*al-Mu'min*	40	*al-Syûrā*	42	*Luqmān*	31
15	*al-Sajdah*	32	*Yûnus*	10	*al-Syûrā*	42
16	*al-Syûrā*	42	*Saba'*	34	*Yûnus*	10
17	*al-Jātsiyah*	45	*Fāthir*	35	*Saba'*	34
18	*al-Ahqāf*	46	*al-A'rāf*	7 ayat157f.Md.	*Fāthir*	35
19	*al-Kahfi*	18	*al-Ahqāf*	46	*al-A'rāf*	7
20	*al-Nahl*	16	*al-An'ām*	6	*al-Ahqāf*	46
21	*Ibrāhîm*	14	*al-Ra'd*	13	*al-An'ām*	6
22	*Fushshilat*	41			*al-Ra'd*	13
23	*al-Rûm*	30				
24	*al-'Ankabût*	29				
25	*al-Ra'd*	13				
26	*al-Tagābun*	64				

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah. Md = Madaniyah.

Surat-surat periode keempat (Madaniyah) tidak memperlihatkan banyak perubahan gaya dari periode ketiga dibandingkan perubahan pokok bahasan. Perubahan ini terjadi dengan semakin meningkatnya kekuasaan politik Nabi dan perkembangan umum peristiwa-peristiwa di Madinah setelah hijrah. Pengakuan terhadap Nabi sebagai pemimpin masyarakat, menyebabkan wahyu-wahyu berisi hukum dan aturan kemasyarakatan. Tema-tema dan istilah-istilah kunci baru turut membedakan surat-surat periode ini dari

periode sebelumnya. Susunan kronologis surat-surat al-Quran dari periode Madinah, menurut ketiga versi penanggalan di atas, adalah sebagai berikut:

Susunan Kronologis Surat Periode Madaniyah
Versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachère

Urut Kronologis	Versi Weil Nama & No. Surat*		Versi Noeldeke-Schwally Nama, No. Surat* & Keterangan		Versi Blachère Nama & No. Surat*	
1	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2
2	*al-Bayyinah*	98	*al-Bayyinah*	98	*al-Bayyinah*	98
3	*al-Jumu'ah*	62	*al-Tagābun*	64	*al-Tagābun*	64
4	*al-Thalaq*	65	*al-Jumu'ah*	62	*al-Jumu'ah*	62
5	*al-Hajj*	22	*al-Anfāl*	8	*al-Anfāl*	8
6	*al-Nisā'*	4	*Muhammad*	47	*Muhammad*	47
7	*al-Anfāl*	8	*Āli 'Imrān*	3	*Āli 'Imrān*	3
8	*Muhammad*	47	*al-Shaff*	61	*al-Shaff*	61
9	*al-Hadîd*	57	*al-Hadîd*	57	*al-Hadîd*	57
10	*Āli 'Imrān*	3	*al-Nisā'*	4	*al-Nisā'*	4
11	*al-Hasyr*	59	*al-Thalaq*	65	*al-Thalaq*	65
12	*al-Nûr*	24	*al-Hasyr*	59	*al-Hasyr*	59
13	*al-Munāfiqûn*	63	*al-Ahzāb*	33	*al-Ahzāb*	33
14	*al-Ahzāb*	33	*al-Munāfiqûn*	63	*al-Munāfiqûn*	63
15	*al-Fath*	48	*al-Nûr*	24	*al-Nûr*	24
16	*al-Nashr*	110	*al-Mujādilah*	58	*al-Mujādilah*	58
17	*al-Shaff*	61	*al-Hajj*	22	*al-Hajj*	22
18	*al-Mumtahanah*	60	*al-Fath*	48	*al-Fath*	48
19	*al-Mujādilah*	58	*al-Tahrîm*	66	*al-Tahrîm*	66
20	*al-Hujurāt*	49	*al-Mumtahanah*	60	*al-Mumtahanah*	60
21	*al-Tahrîm*	66	*al-Nashr*	110	*al-Nashr*	110
22	*al-Tawbah*	9	*al-Hujurāt*	49	*al-Hujurāt*	49
23	*al-Mā'idah*	5	*al-Tawbah*	9	*al-Tawbah*	9
24			*al-Mā'idah*	5	*al-Mā'idah*	5

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah. Md = Madaniyah

Ketiga sistem penanggalan empat periode Barat di atas terlihat hanya merupakan varian yang agak terelaborasi dari sistem penanggalan Makkiyah-Madaniyah kesarjanaan Islam. Ketiganya sangat bergantung pada penanggalan tradisional dan hal-hal yang bertalian dengan bentuk serta gaya yang dikembangkan sarjana Muslim. Dalam periode pertama Weil, misalnya, seluruh susunan

kronologis 34 surat pertama – dengan sejumlah kecil pengecualian – hampir identik dengan rangkaian kronologi Ibn Abbas,[34] yang kemudian dikembangkan para sarjana Muslim modern ke dalam sistem penanggalan Mesir. Weil menutup periode Makkah awal dengan sejumlah surat yang memiliki gaya puitis senada, tetapi surat-surat ini – misalnya surat 55; 70; 78; 79; 82; 83; 84; dll. – dipandang para sarjana Muslim berasal dari masa yang belakangan. Noeldeke-Schwally kemudian menerima seluruh surat periode pertama yang dikemukakan Weil – dengan susunan agak berbeda – dan menambahkan ke dalamnya 3 surat lagi (surat 1; 51; 55). Sementara Blachère menerima seluruh gagasan Noeldeke-Schwally, kecuali 2 surat (surat 51 dan 68), serta menambahkan satu surat lagi (surat 76) ke dalam periode ini.

Dalam periode kedua, Noeldeke-Schwally menerima sejumlah 18 surat dari kronologi Weil – tetapi ditempatkan dalam urutan kronologis berbeda – dan menambahkan 3 surat lain (17; 27; 18) ke dalam sistem penanggalan mereka. Sedangkan Blachère menerima sebagian besar rangkaian kronologis surat-surat periode ini yang dikemukakan Noeldeke-Schwally, kecuali surat 51 yang ditempatkan di awal susunan kronologisnya, surat 68 ditempatkan sebelum surat 37, dan surat 17 yang ditempatkan pada periode ketiga. Sebagaimana dengan kasus periode pertama, periode kedua dari ketiga sistem penanggalan ini pun mencantumkan beberapa surat – misalnya surat 67; 76; dll. – yang ditempatkan para sarjana Muslim pada masa pewahyuan belakangan.

Pada periode Makkah akhir, Noeldeke-Schwally menerima hampir seluruh surat yang ditempatkan Weil dalam periode ini – dengan sekuensi kronologis agak berbeda – kecuali 5 surat (surat 72; 27; 17; 14; dan 64). Susunan kronologis Noeldeke-Schwally kemudian diterima secara sepenuhnya oleh Blachère dengan menyisipkan surat 17 di antara surat 45 dan surat 16 dalam rangkaian kronologis tersebut. Tetapi, sejumlah surat yang ditempatkan oleh ketiga sarjana Barat itu ke dalam surat-surat periode ketiga ini lazimnya dipandang para sarjana Muslim turun lebih awal – misalnya surat 7; 35; 28; dll. – atau bahkan lebih belakangan lagi – misalnya surat 13.

Sementara dalam periode keempat atau Madaniyah, sejumlah besar surat yang dipandang para sarjana Muslim diwahyukan di

masa ini disepakati ketiga sistem penanggalan Barat – sekalipun dalam urutan kronologis yang cukup berbeda – kecuali sejumlah kecil surat (misalnya surat 99; 13; 55; dll.). Seluruh surat Madaniyah yang diajukan Weil – dengan tambahan satu surat (surat 64) – terlihat diterima Noeldeke-Schwally. Tetapi, persamaan sekuensi surat di antara keduanya hanya tampak pada permulaan dan penghujung kronologi, atau pada dua surat pertama dan dua surat terakhir. Aransemen kronologis surat-surat Madaniyah versi Noeldeke-Schwally ini kemudian diterima secara sepenuhnya – tanpa kecuali – oleh Blachère.

Perbedaan yang terlihat dalam sistem-sistem penanggalan di atas pada dasarnya, dan terutama sekali, menyangkut titik-titik peralihan periodisasi. Demikian pula, sejumlah bahan tradisional menyangkut surat-surat tertentu al-Quran telah diterima oleh sistem penanggalan empat periode Barat sebagai kebenaran historis. Tetapi, bahan-bahan tradisional lainnya, khususnya yang menyangkut periode Makkiyah, dipandang sebagai meragukan. Semetara analisis sastera terhadap kandungan surat-surat al-Quran untuk menetapkan penanggalan ayat-ayat di dalam suatu surat telah diaplikasikan secara luas dalam sistem penanggalan empat periode. Itulah sebabnya, timbul perbedaan yang cukup substantif antara sistem penanggalan tradisional Islam dan sistem penanggalan empat periode dalam susunan kronologis surat-surat. Sekalipun demikian, sistem penanggalan empat periode, seperti telah disinggung, telah menerima asumsi-asumsi dasar sistem penanggalan al-Quran kesarjanaan Muslim bahwa surat-surat yang ada sekarang merupakan unit-unit wahyu orisinal, dan bahwa adalah memungkinkan untuk menetapkan rangkaian kronologisnya berpijak pada bahan-bahan tradisional. Namun, seperti telah ditunjukkan, di sinilah letak kelemahan mendasar dari berbagai sistem penanggalan yang menganut asumsi-asumsi tersebut. Jadi, pada kesimpulan akhir, sistem penanggalan empat periode ini dapat disebut sebagai versi Barat dari sistem penanggalan kesarjanaan Islam.

Untuk masing-masing rancangan kronologis ketiga sistem penanggalan empat periode di atas, selain berbagai butir kelemahan yang telah diungkapkan, dapat dikemukakan penilaian-penilaian lanjutan lainnya. Kelemahan utama aransemen yang diajukan Weil terletak pada asumsinya tentang gaya al-Quran, yakni gaya tersebut

merupakan suatu gerak maju yang ajeg kepada surat-surat atau ayat-ayat yang lebih panjang. Memang benar bahwa terjadi perubahan dari tahun ke tahun, tetapi hal ini bukan merupakan alasan yang absah untuk menerima asumsi tersebut. Sebab gaya al-Quran dari masa yang sama mungkin saja beragam selaras dengan tujuan-tujuannya, seperti yang diungkapkan sendiri oleh kitab suci tersebut (47:20 cf. 62:2).

Sementara Noeldeke-Schwally tampaknya keliru ketika membatasi penggunaan *al-rahmãn* sebagai nama diri Tuhan untuk suatu masa singkat atau beberapa tahun saja. Nama diri ini, menurut Noeldeke-Schwally, diperkenalkan pada periode Makkah tengah, tetapi tidak ada suatu bukti pun yang menunjukkan bahwa penggunaannya secara jelas telah dihentikan. Sebaliknya, *al-rahmãn* terus digunakan pada ungkapan pembuka setiap surat – kecuali surat 9 – dalam formula *bismi-llãh al-rahmãn al-rahîm*, dan orang-orang Makkah yang mengajukan keberatan terhadap penggunaannya sebagai pembuka rancangan awal Perjanjanjian Hudaibiyah (628) tampaknya memandang *al-rahmãn al-rahîm* sebagai nama-nama diri Tuhan.

Sehubungan dengan kronologi Blachère, dapat dikemukakan bahwa ia terlalu terpengaruh oleh sistem penanggalan Noeldeke-Schwally, yang pada gilirannya membuat asumsinya tentang bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit wahyu orisinal tidak begitu mencuat dalam upaya penanggalannya. Sebagaimana terlihat, dalam susunan aktual kronologi al-Qurannya, dua surat dibagi dua: ayat-ayat permulaan surat 96 dan 74 muncul paling awal – selaras dengan tradisi penanggalan Islam – sementara sisanya diletakkan pada urutan yang belakangan. Demikian pula, ketika suatu surat dicetak keseluruhannya secara berturut-turut dalam terjemahannya, surat itu tetap dibagi ke dalam bagian-bagian yang terpisah dan penanggalan yang berbeda diberikan kepadanya. Tetapi asumsi ini tidak dikembangkan secara konsisten dalam rancangan kronologis aktualnya, seperti dalam kasus pemilahan bagian-bagian individual kedua surat pertama di atas berdasarkan urutan pewahyuannya.

Penanggalan tradisional Islam, hingga taraf tertentu, juga telah mempengaruhi sarjana Barat lainnya, Sir William Muir, dalam upaya penyusunan urutan kronologis pewahyuan al-Quran. Dalam karyanya tentang biografi Nabi, *Life of Mahomet* (1858-1861), Muir

– bekerja secara terpisah dari Noeldeke – melampirkan suatu esei mengenai sumber-sumber biografi Muhammad yang berisi gagasan tentang kronologi al-Quran. Esei ini kemudian dielaborasinya dalam, *The Coran, Its Composition and Teaching, and the Testimony it bears to the Holy Scriptures* (1878). Dalam karya ini, Muir mengajukan suatu aransemen kronologis surat-surat al-Quran yang dikelompokkannya ke dalam enam periode – lima periode Makkah dan satu periode Madinah.[35] Sebagian besar sekuensi kronologisnya senada dengan Noeldeke, tetapi sejumlah surat al-Quran yang membahas tentang keajaiban alam dan surat-surat yang secara tradisional diterima sebagai wahyu-wahyu yang awal ditempatkan pada masa sebelum pengangkatan Muhammad sebagai Nabi.

Menurut Muir, periode pertama dalam komposisi al-Quran terdiri dari 18 surat pendek, yang disebutnya sebagai surat-surat rapsodi ("kegembiraan"). Surat-surat yang diberi penanggalan sebelum pengangkatan Muhammad sebagai Nabi ini, dalam sekuensi kronologis, adalah sebagai berikut: *al-'Ashr (103); al-'Ãdiyãt (100); al-Zalzalah (99); al-Syams (91); Quraisy (106); al-Fãtihah (1); al-Qãri'ah (101); al-Tîn (95); al-Takãtsur (102); al-Humazah (104); al-Infithãr (82); al-Layl (92); al-Fîl (105); al-Fajr (89); al-Balad (90); al-Dluhã (93); Alam Nasyrah (94);* dan *al-Kawtsar (108).*

Muir menegaskan bahwa kedelapan belas surat periode pertama di atas, tidak satu pun di antaranya yang berbentuk pesan dari Tuhan. Sedangkan periode kedua Muir hanya memiliki empat surat, yang kesemuanya membahas tentang pembukaan tugas kenabian Muhammad. Keempat surat tersebut adalah: *al-'Alaq (96); al-Ikhlãsh (112); al-Muddatstsir (74);* dan *al-Lahab (111).*

Selanjutnya, Muir menetapkan titik-titik peralihan untuk periode-periode berikutnya, yang hampir identik dengan titik-titik peralihan dalam sistem penanggalan empat periode. Titik peralihan untuk periode kedua dan ketiga, dalam rancangan Muir, adalah permulaan tugas kenabian Muhammad (sekitar 613); untuk periode ketiga dan keempat adalah hijrah ke Abisinia (sekitar 615); untuk periode keempat dan kelima adalah tahun "duka cita" (sekitar 619); serta untuk periode kelima dan keenam adalah peristiwa hijrah (622).

Susunan selengkapnya surat-surat al-Quran untuk periode

ketiga dalam sistem penanggalan enam periode Muir, yang memiliki 19 surat, adalah sebagai berikut: *al-A'lã (87); al-Qadr (97); al-Gãsyiyah (88); 'Abasa (80); al-Takwîr (81); al-Insyiqãq (84); al-Thãriq (86); al-Nashr (110); al-Burûj (85); al-Muthaffifîn (83); al-Naba' (78); al-Mursalãt (77); al-Insãn (76); al-Qiyãmah (75); al-Ma'ãrij (70); al-Kãfirûn (109); al-Mã'ûn (107); al-Rahmãn (55);* dan *al-Wãqi'ah (56).*

Sementara surat-surat periode keempat dalam rancangan Muir, berisi 22 surat, adalah: *al-Mulk (67); al-Najm (53); al-Sajdah (32); al-Zumar (39); al-Muzzammil (73); al-Nãzi'ãt (79); al-Qamar (54); Sabã'(34); Luqmãn (31); al-Hãqqah (69); al-Qalam (68); Fushshilat (41); Nûh (71); al-Thûr (52); Qãf (50); al-Jãtsiyah (45); al-Dukhãn (44); al-Shãffãt (37); al-Rûm (30); al-Syu'arã' (26); al-Hijr (15);* dan *al-Dzãriyãt (51).*

Surat-surat periode kelima, sejumlah 30 surat, adalah sebagai berikut: *al-Ahqãf (46); al-Jinn (72); Fãthir (35); Yã Sîn (36); Maryam (19); al-Kahfi (18); al-Naml (27); al-Syûrã (42); al-Mu'min (40); Shãd(38); al-Furqãn (25); Thã Hã (20); al-Zukhruf (43); Yûsuf (12); Hûd (11); Yûnus (10); Ibrãhîm (14); al-An'ãm (6); al-Tagãbun (64); al-Qashash (28); al-Mu'minûn (23); al-Hajj (22); al-Anbiyã' (21); al-Isrã' (17); al-Nahl (16); al-Ra'd (13); al-'Ankabût (29); al-A'rãf (7); al-Falaq (113);* dan *al-Nãs (114).*

Surat Madaniyah atau periode keenam terdiri dari 21 surat, yaitu: *al-Baqarah (2); Muhammad (47); al-Hadîd (57); al-Anfãl (8); al-Mujãdilah (58); al-Thalaq (65); al-Bayyinãt (98); al-Jumu'ah (62); al-Hasyr (59); al-Nûr (24); al-Munãfiqûn (63); al-Fath (48); al-Shaff (61); al-Nisã' (4); Ãli 'Imrãn (3); al-Mã'idah (5); al-Ahzãb (33); al-Mumtahanah (60); al-Tahrîm (66); al-Hujurãt (49);* dan *al-Tawbah (9).*[36]

Sebagaimana terlihat, tiga periode pertama Muir berisi sebagian besar surat yang dalam sistem penanggalan empat periode – terutama Noeldeke-Schwally – dikelompokkan ke dalam periode Makkah awal. Demikian pula, periode keempat Muir berisi sejumlah besar surat yang terdapat dalam periode Makkah tengah, tetapi sebagian surat lainnya berasal dari periode-periode sebelum atau sesudahnya. Periode kelima Muir terlihat hampir-hampir menyerupai periode Makkah akhir dari Noeldeke-Schwally. Jika dibandingkan dengan sistem

penanggalan tradisional Islam, maka aransemen Muir – khususnya susunan surat-surat dari periode Makkiyah – memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang cukup substantif. Sebagian besar surat yang dikelompokkannya ke dalam periode pertama merupakan surat-surat yang diberi penanggalan belakangan oleh para sarjana Muslim – bahkan juga dalam sistem penanggalan empat periode. Sebagaimana para perancang sistem penanggalan empat periode, Muir juga menerima pengaruh yang sangat desisif dari asumsi-asumsi dasar penanggalan tradisional Islam, dan karena itu kritisisme yang diajukan terhadap sistem penanggalan tradisional Islam ataupun varian Baratnya – yakni sistem penanggalan empat periode – dapat diterapkan secara sepenuhnya terhadap sistem penanggalan Muir.

Upaya pelacakan jejak kronologis wahyu-wahyu yang diterima Nabi dengan penekanan terhadap tahapan-tahapan perkembangan tema-tema doktrinal dilakukan seorang sosialis penulis biografi Nabi, Hubert Grimme, dalam jilid ke-2 karyanya, *Mohammed* (1892-1895). Ia membedakan surat-surat Makkiyah ke dalam dua kelompok utama, dengan suatu kelompok surat yang menengahinya. Kelompok surat Makkiyah pertama mempermaklumkan monoteisme, kebangkitan kembali, pengadilan akhirat, serta kenikmatan dan azab ukhrawi; manusia bebas beriman atau sebaliknya; Muhammad hanya disebut sebagai pengkhutbah, bukan nabi. Surat-surat dari kelompok Makkiyah pertama ini, secara kronologis, adalah: *al-Lahab (111); al-Mã'ûn (107); Quraisy (106); al-Fîl (105); al-Humazah (104); al-'Ashr (103: ayat 3 belakangan); al-Takãtsur (102); al-Qãri'ah (101); al-'Ãdiyãt (100); al-Zalzalah (99); al-Kawtsar (108); al-'Ãlaq (96); al-Tîn (95); Alam Nasyrah (94); al-Dlu<u>h</u>ã (93); al-Layl (92); al-Syams (91); al-Balad (90); al-Fajr (89); al-Gãsyiyah (88); al-A'lã (87: ayat 7 Madaniyah); al-Thãriq (86); al-Burûj (85: ayat 8-11 belakangan); al-Insyiqãq (84: ayat 25 belakangan); al-Muthaffifîn (83); al-Infithãr (82); al-Takwîr (81: ayat 29 belakangan); 'Abasa (80); al-Nãzi'ãt (79); al-Naba' (78: ayat 37f. belakangan); al-Mursalãt (77); al-Insãn (76); al-Qiyãmah (75); al-Muddatstsir (74: ayat 56 belakangan); al-Muzzammil (73: ayat 20 Madaniyah); al-Ma'ãrij (70); al-<u>H</u>ãqqah (69); al-Qalam (68); al-Falaq (113 ?);* dan *al-Nãs (114).*

Sementara kelompok surat yang menengahi kelompok pertama

dan kelompok kedua berisi gambaran bahwa pengadilan akhirat seakan-akan telah dekat, dan penuturan kisah-kisah tentang azab yang menimpa orang-orang kafir. Surat-surat dari kelompok ini adalah: *al-Wãqi'ah (56); al-Rahmãn (55); al-Qamar (54); al-Najm (53: ayat 20-22,26-32 belakangan); al-Thûr (52); al-Dzãriyãt (51); Qãf (50); al-Hijr (15); al-Hajj (22: ayat 25- 41,77-78 Madaniyah);* dan *Ibrãhîm (14: ayat 38-41 Madaniyah).*

Kelompok surat Makkiyah kedua memperkenalkan *rahmah* Tuhan, kepengasihan atau kepenyayangannya, dan dengannya dinisbatkan nama diri *al-rahmãn* kepada Tuhan. Dalam kelompok ini pewahyuan *al-kitãb* mulai menonjol, dan kisah-kisah penerima wahyu sebelumnya diceritakan kembali. Susunan kronologis surat-surat al-Quran kelompok kedua ini adalah sebagai berikut: *al-Ahqãf (46); al-Jinn (72); al-Jãtsiyah (45); al-Dukhãn (44); Fushshilat (41); al-Qadr (97); al-Mu'min (40); al-Zumar (39); Shãd (38); al-Shaffãt (37); Yã Sîn (36); Fãthir (35); Sabã' (34); al-Sajdah (32); Luqmãn (31); al-Mulk (67); al-Rûm (30); al-'Ankabût (29: ayat 1-13, 46-47, 69 Madaniyah); al-Qashash (28); al-Naml (27); al-Syu'arã' (26); Nûh (71); al-Furqãn (25); Thã Hã (20); al-Mu'minûn (23); al-Zukhruf (43); al-Anbiyã' (21); Maryam (19); al-Fãtihah (1); al-Syûrã (42); al-Kahfi (18); al-Isrã' (17); al-Nahl (16: ayat 110-124 Madaniyah); al-Ra'd (13); Yûsuf (12); Hûd (11); Yûnus (10); al-A'rãf (7: ayat 157f. Madaniyah); al-An'ãm (6); al-Bayyinah (98 ?); al-Ikhlãsh (112 ?);* dan *al-Kãfirûn (109 ?).*

Sedangkan 22 surat lainnya dikelompokkan Grimme ke dalam surat-surat Madaniyah. Susunan kronologis surat-surat Madaniyah yang diajukan Grimme ini adalah: *al-Baqarah (2: ayat 196-200 belakangan); al-Jumu'ah (62: ayat 1-11 belakangan); al-Mã'idah (5); Muhammad (47); al-Anfãl (8); al-Nûr (24); al-Hasyr (59); Ãli 'Imrãn (3); al-Nisã' (4); al-Hadîd (57); al-Tagãbun (64); al-Shaff (61); al-Mumtahanah (60); al-Mujãdilah (58); al-Thalaq (65); al-Ahzãb (33); al-Munãfiqûn (63); al-Hãqqah (69); al-Nashr (110); al-Fath (48); al-Tahrîm (66);* dan *al-Tawbah (9).*[37]

Kronologi Grimme di atas hanya memperlihatkannya sebagai suatu varian dari sistem penanggalan Noeldeke-Schwally. Bahkan, asumsi-asumsi mendasarnya tentang surat sebagai unit wahyu orisinal dan validitas sumber-sumber tradisional Islam juga tidak bergeser dari posisi Noldeke-Schwally. Surat-surat yang

dikelompokkannya ke dalam periode Madaniyah, kecuali surat 69, merupakan surat-surat yang juga dicantumkan Noeldeke-Schwally ke dalamnya. Karena itu, kritisisme senada yang telah dikemukakan terhadap sistem-sistem penanggalan yang lalu dapat dialamatkan dengan efek yang sama terhadap sistem penanggalan Grimme. Namun, sekuensi kronologis surat-surat Makkiyahnya memperlihatkan perbedaan yang mencolok baik dengan sistem penanggalan empat periode maupun dengan tradisi kesarjanaan Islam. Hal ini disebabkan penyusunan sekuensi tersebut mengacu kepada karakteristik-karakteristik doktrinal yang, menurut Grimme, berkembang selaras dengan perkembangan misi Nabi. Analisisnya tentang kelompok-kelompok gagasan yang muncul secara bersama-sama di dalam al-Quran memang cukup bermanfaat. Tetapi pandangannya tentang keseluruhan rangkaian gagasan – monoteisme kebangkitan kembali, pengadilan akhirat, dan seterusnya – tidak begitu memadai dan mestinya dikombinasi dengan kriteria-kriteria lainnya.[38] Barangkali itulah sebabnya mengapa sistem penanggalan Grimme tidak begitu diterima di kalangan akademisi Barat, apalagi di kalangan sarjana Muslim.

Terobosan baru dalam upaya merekonstruksi kronologi pewahyuan al-Quran dilakukan oleh Hartwig Hirschfeld lewat karyanya, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, yang terbit di London pada 1902. Dalam karya ini, Hirschfeld mengajukan suatu aransemen kronologi al-Quran yang didasarkan pada karakter atau fungsi bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit-unit wahyu orisinal. Ia mencoba meninggalkan asumsi tradisional Islam tentang surat sebagai unit wahyu orisinal yang telah mempengaruhi perkembangan kajian kronologi al-Quran di Barat.

Setelah "proklamasi pertama," Hirschfeld mengajukan suatu sistem penanggalan yang mengelompokkan *bagian-bagian* – bukan surat – al-Quran ke dalam enam periode pewahyuan. Dalam keenam periode tersebut, wahyu-wahyu diklasifikasikan sebagai *"konfirmatori," "deklamatori," "naratif," "deskriptif," "legislatif,"* serta wahyu-wahyu dari periode Madinah. Wahyu-wahyu periode terakhir ini dikelompokkan bersama, tetapi dibahas terpisah, seperti wahyu-wahyu hingga Perang Badr, firman-firman yang bertalian dengan politik, wahyu-wahyu tentang masalah domestik

Muhammad, dan persiapan-persiapan untuk haji ke Makkah.[39]

Aransemen lengkap wahyu-wahyu periode Makkiyah versi Hireschfeld adalah sebagai berikut: Proklamasi pertama: *96:1-5*. Wahyu-wahyu konfirmatori: *87; 68:1-33; 92; 69:40-52; 26:221-228; 52:29-49; 74:1-30,33-55; 73:1-14; 76; 94; 96:6-19; 111; 104; 79:15-26; 53:1-18,24-62; 93:1-8;* dan *109.* Wahyu-wahyu deklamatori: *81; 82; 84; 99; 80; 86; 75; 83; 88; 79:1-14; 77; 69:1-39; 78; 56; 52:1-28; 70; 100; 101; 106; 107; 108; 90; 92; 91; 105; 102; 97; 98; 89; 72; 85:1-8,12-22; 103;* dan *95.* Wahyu-wahyu naratif: *68:34-52; 51; 26:1-220; 54; 37; 44; 38; 27:1-59; 28; 15; 18; 12; 19; 43:25-89; 21; 14; 20; 11; 34; 7:1-27,57-155,186-205; 17:1-8,103-111; 73:15-19; 40:1-6,24,57; 29:13-42; 10:72-109; 23:23-52; 46:20-35; 5:23-38,109-120; 2:200-210; 6:74-91;* dan *1.* Wahyu-wahyu Deskriptif: *79:27-46; 71; 55; 50; 45; 42; 41; 35; 32; 67; 25:1-63; 23:1-22,53-118; 16:1-115; 43:1-24; 13; 113; 114; 10:1-57,58-71; 31:1-10,19-34; 36; 27: 60-95; 30; 39; 22:1-13,62-71; 40:7-23,58-85; 2:158-162; 29:43-69; 17:87-102;* dan *6:92-117.* Wahyu-wahyu legislatif: *6:1-45,46-73; 93:9-11; 25:64-72; 31:11-18; 7:28-56; 29:1-12; 46:1-19; 17:9-86; 6:152-165; 9:129-130;* dan *85:9-11.*

Aransemen wahyu-wahyu periode Madinah adalah: *2:1-19a,19b-37,38-58,59; 5:71-88; 2:60-97,98-115,116-147,163-184,211-223,244-268,269-281; 8:1-41(setelah Badr),42-76; 3:1-29,30-75,76-90; 47; 3:91-113(?),114-137,139-200; 57; 7:174-185; 59;61; 62; 16:116-128(?); 64; 4:1-45,126-129,46-72,73-86(setelah Uhud); 2:148-157,87-95; 5:56-63; 2:282-284; 4:96-105,106-125,130-138,140-145,146-151,152-175; 33; 2:224-243(?); 65; 24; 66; 63; 58; 22:14-61,72-78; 5:39-44; 2:285-286; 48:18-28; 2:185-196a,196b-199; 60; 110; 49; 9:23-27,38-73; 48:1-17; 9:74-94,120-128,95-119,1-12,36-37,13-22,28-35; 7:156-172; 5:1-4,5-7,8-14,15-17,109-120,18-22,45-55,64-70,89-104,105-108(?); 6:117-151(?); 73:20(?);* dan *74:31-34(?).*

Meskipun aransemen wahyu-wahyu Makkiyah dan Madaniyah di atas cukup rinci, beberapa bagian al-Quran dipandang Hirschfeld tidak jelas masa pewahyuannya, atau disisipkan ke dalam unit-unit wahyu yang lain, sehingga mengganggu keutuhan konteks wahyu-wahyu tersebut. Bagian-bagian al-Quran semacam ini adalah: *53:19-23; 3:138; 33:40; 47:2; 48:29; 61:6;* dan *5:73(?),101(?).*

Posisi Hirschfeld sangat menarik, sekalipun aransemen kronologisnya memiliki sejumlah cacat yang jelas, dan karenanya tidak begitu diterima. Ia telah melakukan upaya rintisan untuk

penerapan analisis sastra terhadap al-Quran dan memperkenalkan kembali asumsi yang telah lama tertimbun di balik hiruk-pikuk kajian kronologi al-Quran: bahwa dalam usaha memberi penanggalan terhadap kitab suci tersebut perhatian semestinya diarahkan pada bagian-bagian individual (*pericopes*) al-Quran sebagai unit-unit wahyu orisinal, bukan pada surat-surat. Asumsi semacam ini, sebagaimana telah diutarakan, dijustifikasi secara sepenuhnya oleh sumber-sumber tradisional yang menjadi tumpuan kajian-kajian kronologi. Belakangan, asumsi Hirschfeld – terutama tentang bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit-unit orisinal wahyu – menjadi prinsip pembimbing dalam upaya paling terelaborasi sejauh ini untuk mengidentifikasi dan memberi penanggalan unit-unit wahyu orisinal yang dilakukan Richard Bell.

Kajian utama Bell tentang kronologi al-Quran, meski dalam bentuk yang tidak begitu lengkap, dapat ditemukan dalam dua jilid terjemahan al-Qurannya, *The Qur'ãn Translated, with a Critical Rearrangement of the Suras.*[40] Ketidaklengkapan karya ini disebabkan sejumlah besar catatan yang menjelaskan secara rinci alasan-alasan yang mengarahkan Bell kepada kesimpulan-kesimpulannya tidak pernah diterbitkan. Namun sebagian dari kekurangan ini dapat diperbaiki oleh artikel-artikelnya,[41] serta sebagian lagi oleh karyanya: *Introduction to the Qur'an* (1953)[42] dan *A Commentary on the Qur'an* (1991).

Sebagaimana diungkapkan di atas, Bell menerima asumsi Hirschfeld bahwa unit-unit wahyu orisinal adalah bagian-bagian pendek al-Quran. Selanjutnya ia berpendapat bahwa sebagian besar pekerjaan "mengumpulkan" unit-unit wahyu ini ke dalam surat-surat dilakukan sendiri oleh Muhammad di bawah inspirasi Ilahi. Dalam proses "pengumpulan" tersebut, Muhammad – juga di bawah inspirasi Ilahi – telah merevisi bagian-bagian al-Quran, termasuk memperluas, mengganti ayat-ayat lama dengan yang baru, menyesuaikan rimanya, dan lain-lain. Perevisian ini juga melibatkan dokumen-dokumen wahyu yang telah direkam secara tertulis. Asumsi Bell tentang perevisian dan dokumen tertulis wahyu ini – yang merupakan butir-butir kontroversial dalam gagasannya tentang penanggalan al-Quran – barangkali mesti dijelaskan terlebih dahulu agar bisa diapresiasi atau dikritik secara proporsional.[43]

Bell beranggapan bahwa bentuk revisi paling sederhana yang

dilakukan Nabi adalah mengumpulkan unit-unit kecil wahyu, yang semula diterima secara terpisah, ke dalam surat-surat. Dalam proses ini beberapa adaptasi juga dilakukan, yang dapat dibuktikan dari pemunculan rima-rima tersembunyi. Jadi, ketika suatu unit wahyu dengan purwakanti tertentu ditambahkan ke dalam suatu surat yang memiliki purwakanti berbeda, ungkapan-ungkapan ditambahkan untuk menyesuaikan unit tersebut dengan purwakanti surat di mana ia disisipkan. Contohnya adalah 41:9-12. Unit wahyu ini, menurut Bell, semula berima dalam *-ã* – yakni untuk tiap penghujung ayat orisinal ditandai dengan ungkapan-ungkapan *andãdã* (ayat 9), *ayyãm* (ayat 10), *karhã* (ayat 11), *amrahã* dan *hifzhã* (ayat 12). Tetapi, ketika ditempatkan di dalam surat tersebut, dilakukan revisi berupa penambahan ungkapan-ungkapan *dzãlika rabbu-l-'ãlamîn* (ayat 9), *sawã'an li-l-sã'ilîn* (ayat 10), *qãlatã ãtaynã thã'i'în* (ayat 11), dan *dzãlika taqdîru-l-'azîzi-l-'alîm* (ayat 12), yang semuanya berima dalam *-în*, untuk menyesuaikannya dengan rima surat. Bell memberi keterangan penanggalan bagian al-Quran ini dengan *"Meccan (?), revised."*[44]

Revisi unit-unit wahyu dilakukan tidak hanya dalam kasus-kasus gramatikal seperti dicontohkan. Bell menduga bahwa penjelasan atau penambahan berupa catatan-komentar (*gloss*) juga dilakukan dalam proses perevisian tersebut. Revisi jenis ini dapat diilustrasikan dengan 76:16. Ayat sebelumnya (15) dan ayat ini betul-betul tidak dapat dipahami. Bell mengemukakan dugaan bahwa suatu catatan-komentar telah tercampur dengan teks, dan harus diterjemahkan: "...dan gelas piala *qawãrîr,*" yakni bejana-bejana; catatan-komentarnya adalah ayat 16.[45] Penjelasan kata-kata atau ungkapan-ungkapan semacam ini juga terkadang ditambahkan dalam bentuk perluasan unit-unit wahyu, yang dalam kasus-kasus tertentu – menurut Bell – tidak berkaitan dengan makna semula yang dimilikinya. Contohnya adalah surat 90 (ayat 12-16). Dalam ayat sebelumnya (ayat 11) terdapat kata *'aqabah* – bermakna "jalan setapak pegunungan" – yang dijelaskan oleh bagian ini dengan contoh-contoh konkret, tetapi tidak begitu berhubungan dengan makna orisinal kata tersebut – yakni jalan setapak pegunungan. Menurut Bell, bagian tersebut ditambahkan belakangan terhadap surat yang diawali dengan ayat-ayat periode sangat awal.[46] Tambahan dan sisipan jenis lainnya bisa diilustrasikan dari surat-

surat pendek, misalnya surat 91. Bagian pertama surat ini – yang mengungkapkan gagasan pengadilan akhirat bagi jiwa yang suci dan kotor – berakhir pada ayat 10, kemudian diikuti bagian kedua berisi ringkasan kisah kaum Tsamud yang diazab Tuhan (ayat 11-15). Bagian terakhir ini ditambahkan untuk memberi penekanan moral dari bagian pertama dengan rima yang sama. Bell memandang bahwa bagian pertama diwahyukan di Makkah, sementara bagian kedua ditambahkan belakangan, tetapi barangkali masih dalam periode Makkah.[47]

Karakteristik lain dalam revisi wahyu-wahyu ini adalah adanya sambungan-sambungan alternatif yang saling menyusuli dalam teks al-Quran. Contohnya adalah penghujung surat 39, di mana terdapat suatu ayat (75) yang terisolasi. Ayat ini menyusuli suatu suasana pengadilan akhirat dan secara jelas merupakan bagiannya; tetapi pengadilan itu telah berakhir dan putusan telah ditetapkan (ayat 69-70), orang-orang kafir telah masuk neraka (ayat 71-72), orang-orang takwa telah masuk surga (ayat 73-74); lalu sampai ke ayat 75, di mana suasana pengadilan akhirat yang akan membuat keputusan kembali muncul. Bell melihat bahwa ayat 75 ini merupakan sambungan orisinal dari ungkapan pertama ayat 69 – yakni sampai ungkapan *rabbihã* – yang berasal dari periode Madinah awal. Sementara ayat 69 bagian akhir hingga ayat 74 adalah tambahan belakangan.[48]

Analisis sastra yang kritis terhadap al-Quran, disamping menghasilkan jenis bukti di atas, juga membimbing Bell mengemukakan suatu hipotesis tentang kedudukan dokumen-dokumen tertulis dalam "pengumpulan" al-Quran. Di sini tidak hanya dinyatakan bahwa bagian-bagian al-Quran telah direkam secara tertulis pada suatu tahap yang awal dalam karir kenabian Muhammad, tetapi juga dikemukakan bahwa kemunculan suatu bagian wahyu yang tidak berjalin dengan konteksnya dalam surat tertentu mesti dijelaskan dengan asumsi bahwa bagian tersebut disalin di balik "carikan kertas" yang digunakan untuk menyalin bagian di sebelahnya.[49] Contohnya adalah Surat 80. Surat ini diawali dengan suatu deskripsi mengenai pengadilan akhirat dan nasib orang-orang berdosa (ayat 1-5), serta dilanjutkan dengan nasib orang beriman (ayat 8-12). Kedua bagian ini, seperti tampak dari rima ayatnya, pada mulanya merupakan suatu kesatuan. Ayat 6-7

belakangan ditambahkan ke dalamnya, menyusul ayat 13-16 dengan rima yang berbeda. Ayat 17-20, yang menggambarkan kemahakuasaan Tuhan dalam penciptaan, tidak memiliki kaitan yang tampak dengan konteksnya. Pada titik ini, Bell mengajukan hipotesisnya bahwa ayat 17-20 ditempatkan di sini karena ditemukan tertulis dibalik carikan "kertas" yang memuat ayat 13-16.[50]

Berpijak pada berbagai asumsi di atas, Bell kemudian melakukan rekonstruksi historis yang sangat terelaborasi terhadap wahyu-wahyu Muhammad yang terhimpun di dalam al-Quran. Ia memang tidak mengajukan suatu sistem penanggalan yang kaku, tetapi secara "provisional" menyimpulkan bahwa komposisi al-Quran terbagi ke dalam tiga periode utama: (i) Periode awal yang darinya hanya tersisa beberapa "ayat pertanda" dan perintah untuk menyembah Tuhan; (ii) Periode al-Quran yang mencakup bagian akhir periode Makkah dan satu atau dua tahun pertama di Madinah, ketika tugas Muhammad adalah memproduksi suatu *qur'ān*, suatu kumpulan pelajaran untuk peribadatan; dan (iii) periode kitab, bermula pada penghujung tahun kedua setelah hijrah, sewaktu Muhammad mulai memproduksi suatu kitab suci tertulis. Menurut Bell, al-Quran yang ada dewasa ini tidak mesti dibagi ke dalam ketiga periode tersebut, karena sejumlah "ayat pertanda" telah dijalin ke dalam bagian peribadatan dari periode al-Quran, dan kumpulan bahan dari periode kedua ini juga telah direvisi untuk membentuk bagian kitab periode ketiga.[51]

Penelitian terhadap penanggalan provisional Bell atas bagian-bagian individual al-Quran memperlihatkan, bahwa ia hanya memandang 19 surat sebagai surat-surat Makkiyah: surat 50; 53; 55; 69; 75; 79; 80; 82; 86; 88; 89; 91; 92; 93; 95; 96; 99; 104; dan 113. Tetapi keseluruhan surat ini disimpulkannya memiliki bahan dari berbagai masa selama periode Makkah. Beberapa surat pendek lainnya – surat 102; 105; 112; dan 114 – diduga sebagai surat-surat utuh dari periode Madinah. Surat 1; 94; 103; 106; 107; dan 108, menurutnya, bisa Makkiyah ataupun Madaniyah. Sementara untuk surat 100; 101; 109; dan 111, ia tidak mengemukakan opininya. Lebih jauh ia memandang 24 surat sebagai surat-surat Madaniyah, tetapi menganggapnya memiliki sejumlah besar bahan dari masa-masa yang berbeda selama periode Madinah. Surat-surat lainnya – sejumlah 57 surat – dipandang Bell memiliki sejumlah besar bahan

baik dari masa sebelum maupun sesudah hijrah: 33 surat di antaranya memiliki sebagian besar bahan dari periode Makkah dengan revisi dan tambahan dari periode Madinah – surat 6; 7; 12; 13; 15; 17; 18; 21; 25; 26; 34; 36; 37; 38; 41; 44; 51; 52; 54; 56; 68; 70; 71; 72; 73; 74; 76; 77; 78; 81; 84; dan 90 – sementara 24 surat yang tersisa memiliki sebagian besar bahan dari periode Madinah dengan beberapa bagian dari periode Makkah, atau didasarkan pada bahan-bahan periode Makkah – surat 10; 11; 14; 16; 19; 20; 23; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 35; 39; 40; 42; 43; 45; 46; 47; 83; 85 dan 97. Dengan demikian, Bell membedakan antara penanggalan unit wahyu orisinal dan penanggalan revisinya yang belakangan pada masa Nabi. Sistem penanggalan semacam ini jelas memberi peluang sangat kecil untuk menyusun surat-surat al-Quran ataupun unit-unit wahyu secara keseluruhan ke dalam suatu tatanan kronologis.[52]

Berbagai capaian Bell dalam upaya memberi penanggalan unit-unit wahyu al-Quran pada faktanya lebih menunjukkan karakter tentatif, lantaran asumsinya mengenai perevisian al-Quran yang dilakukan secara konstan oleh Nabi. Asumsi ini, selain membuat pekerjaan memberi penanggalan al-Quran menjadi sangat kompleks, juga sulit diterima kaum Muslimin sekalipun revisi itu dilakukan di bawah inspirasi Ilahi. Selain itu, pijakan asumsinya – yakni elaborasi doktrin *nãsikh-mansûkh* – masih diperdebatkan dan cenderung ditolak sarjana Muslim modern. Demikian pula, sebagian besar kesimpulan penanggalannya bersifat sangat umum dan meragukan, terlebih lagi untuk unit-unit wahyu Makkiyah. Dalam karyanya ini, banyak ditemukan kesimpulan penanggalan seperti *"Meccan, with later additions," "early, revised in Medina," "Meccan, with Medinan additions," "possibly earlier," "early Medinan, with later additions"* atau *"Meccan (?)," "Medinan (?)," "early (?)," "date uncertain,"* dan lainnya, yang justeru tidak memberikan kejelasan tentang penanggalannya.

Barangkali lantaran karakter tentatif yang mendominasi sistem penanggalan Bell inilah sehingga rancangannya itu tidak begitu diterima di kalangan sarjana yang menggeluti al-Quran. Pengaruh sistem penanggalan Bell hanya terbatas di kalangan murid-muridnya – seperti W.M. Watt dan A.T. Welch. Tetapi, mesti

diakui bahwa Bell memang berhasil menetapkan beberapa unit wahyu – terutama dari periode Madinah – secara agak akurat. Lebih jauh, ia juga patut dihargai lantaran upayanya – bersama Hirschfeld – untuk memperkenalkan kembali asumsi tradisional Islam yang selama berabad-abad telah ditinggalkan, yakni bahwa dalam upaya memberi penanggalan terhadap al-Quran perhatian semestinya diarahkan pada bagian-bagian individual (*pericopes*) kitab suci tersebut sebagai unit-unit wahyu orisinal, bukan pada surat-surat.

Kronologi al-Quran: Sebuah Refleksi

Uraian yang telah dikemukakan sejauh ini memperlihatkan berbagai gagasan dan sudut pandang yang berkembang di kalangan sarjana – baik Muslim maupun Barat – tentang pewahyuan kronologis al-Quran yang terbentang sekitar 23 tahun, baik ketika Nabi menetap di Makkah maupun setelah hijrah ke Madinah. Sebagaimana ditunjukkan di atas, berbagai sistem penanggalan yang mendasarkan diri pada asumsi surat sebagai unit wahyu terlihat tidak memadai serta tidak setia kepada karakter asasi bahan-bahan tradisional penanggalan al-Quran itu sendiri. Karena itu, asumsi tradisional lainnya tentang bagian-bagian al-Quran sebagai unit wahyu mesti dipegang kembali dalam upaya pemberian penanggalan terhadap kitab suci tersebut. Tentu saja, asumsi ini mengimplikasikan kemustahilan penyusunan surat-surat al-Quran dalam suatu tatanan kronologis, dan akan menjadikan penentuan penanggalan bagian-bagian al-Quran sebagai sebuah pekerjaan yang amat kompleks, bahkan mungkin tidak dapat diselesaikan secara konklusif. Minimnya informasi historis yang akurat tentang unit-unit wahyu – yang menjadi karakteristik utama riwayat-riwayat *asbãb al-nuzûl* – akan merupakan kendala terbesar di bidang ini.

Dengan demikian, langkah pertama dalam upaya penyusunan kronologi semacam ini adalah penentuan unit-unit wahyu dalam sebagian besar surat al-Quran yang memiliki kandungan ayat dari berbagai periode pewahyuan. Seperti terlihat di atas, ada kesepakatan dalam berbagai sistem penanggalan mengenai sejumlah kecil surat yang dipandang sebagai unit-unit wahyu orisinal, baik

dari periode Makkiyah maupun Madaniyah. Dalam kasus semacam ini, pekerjaan yang tersisa adalah menentukan masa pewahyuannya secara lebih akurat. Tetapi sehubungan dengan surat-surat yang memiliki kandungan unit wahyu dari berbagai masa, maka penentuan unit-unit wahyunya barangkali dapat dilakukan dengan menerapkan metode analisis sastra yang berpijak pada kesatuan gagasan dan gaya al-Quran – baik prosaik ataupun puitis – atau analisis wacana. Selain itu, bahan-bahan tradisional juga akan memberi kontribusi dalam hal ini.

Penentuan unit-unit wahyu di atas memang hanya didasarkan pada anggapan bahwa sejumlah besar surat yang ada di dalam al-Quran mengandung bahan-bahan dari berbagai periode pewahyuan. Posisinya hanya menyentuh teori perevisian Bell dalam pengertian minimal – yakni pengumpulan unit-unit individual wahyu ke dalam surat – dan tidak seradikal asumsi perevisiannya yang lebih jauh melihat bahwa dalam proses pengumpulan tersebut wahyu-wahyu al-Quran secara konstan telah mengalami revisi dalam pengertian sebenarnya – yakni perluasan, penggantian unit-unit wahyu lama dengan bahan-bahan baru, adaptasi dengan penambahan berupa penyesuaian rima atau sekedar sisipan, dan lainnya. Asumsi radikal Bell ini, selain memiliki kelemahan yang telah disinggung di atas, barangkali tidak logis. Jika al-Quran secara terus-menerus mengalami revisi seperti dimaksud Bell, maka orang-orang yang berupaya menghafal al-Quran pada masa Nabi tentunya akan mengalami kesulitan serius dengan adanya berbagai perubahan yang konstan dalam kandungan kitab suci tersebut, dan hal ini agak sulit dibayangkan.

Ketika unit-unit wahyu telah ditetapkan, maka langkah selanjutnya adalah memberi penanggalan terhadapnya. Suatu kajian terhadap perkembangan misi kenabian Muhammad dalam pentas sejarah, untuk menemukan pijakan bagi penanggalan al-Quran, mesti dilakukan terlebih dahulu. Kesepakatan yang eksis dalam berbagai sistem penanggalan tentang butir-butir khas dalam wahyu-wahyu yang awal akan sangat membantu dalam menetapkan unit-unit wahyu yang bisa dikelompokkan dan diberi penanggalan dari masa tersebut. Demikian pula, berbagai rujukan historis yang ada di dalam al-Quran – misalnya 30:2-5 yang merujuk pada kekalahan Bizantium atas Persia, 3:121-129 tentang Perang Badr, 9:25-27 tentang

Perang Hunain, dan lain-lain – bisa dijadikan pegangan dalam penanggalan unit-unit wahyu tersebut. Senada dengan ini adalah gagasan atau ungkapan tertentu yang hanya muncul pada periode tertentu, juga bisa diberi penanggalan yang agak pasti. Bagian-bagian al-Quran yang merekomendasikan peperangan atau berbicara tentang pengikut-pengikut Nabi yang terlibat pertempuran, ungkapan-ungkapan *muhãjirûn, anshãr, alladzîna fî qulûbihim maradl, munâfiqûn*, dan lainnya, secara jelas berasal dari masa setelah hijrah. Di samping itu, bahan-bahan tradisional juga akan memberikan banyak petunjuk di dalam penanggalan unit-unit wahyu tertentu.

Tentu saja, penyusunan rangkaian kronologis unit-unit wahyu al-Quran semacam itu membutuhkan upaya-upaya kesarjanaan yang serius dan memakan waktu lama. Bahkan, upaya penyusunan sistem penanggalan ini – sebagaimana diyakini Fazlur Rahman[53] dan Rudi Paret[54] – barangkali akan merupakan suatu keniskalaan. Tetapi asumsi-asumsi dasar yang telah diutarakan di atas paling tidak akan sangat membantu mengarahkan kita dalam penetapan rangkaian kronologis "kasar" unit-unit wahyu dalam kajian-kajian tafsir tematis-kronologis, yang dewasa ini mendominasi peta perkembangan tafsir al-Quran.

Catatan:

1 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 8 f. Imam al-Wahidi, pakar di bidang ini, juga menegaskan hal yang sama.

2 Lihat Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbãb al-Nuzûl*, (Beirut - Libanon: Dar al-Fikr, 1991), p. 298.

3 Dalam fiqh klasik, terma *nãsikh-mansûkh*, sehubungan dengan al-Quran, memiliki tiga makna: (i) menunjuk pada pembatalan hukum yang dinyatakan dalam kitab-kitab samawi sebelum al-Quran; (ii) menunjuk pada penghapusan sejumlah teks ayat-ayat al-Quran dari eksistensinya, baik penghapusan teks dan hukum yang terkandung di dalamnya (*naskh al-<u>h</u>ukm wa-l-tilãwah*) maupun penghapusan teksnya saja sedangkan hukumnya tetap berlaku (*naskh al-tilãwah dûna-l-<u>h</u>ukm*); dan (iii) penghapusan ayat-ayat yang turun lebih awal oleh ayat-ayat yang turun belakangan, tetapi teks terdahulu itu masih tetap terkandung di dalam al-Quran

(*naskh al-hukm dûna-l-tilãwah*). Makna terakhir inilah yang relevan dengan bahasan di sini.

4 *Ãyat al-sayf* ("ayat pedang") yang terdapat dalam 9:5, misalnya, menurut Ibn Salama telah menghapus tidak kurang dari 124 ayat al-Quran lainnya. Daftar lengkap ke-124 ayat itu, lihat David S. Power, "The Exegetical Genre nãsikh al-Qur'ãn wa mansûkhuhu," *Approaches to Islam*, p. 138.

5 *Ibid.*, p. 122.

6 Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, l984), p. 62.

7 Sayyid Ahmad Khan, "Principles of Exegesis," dalam Aziz Ahmad & G.E. von Grunebaum (eds.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, p. 32. Lihat juga E. Hahn (tr.), "Sir Sayyid Ahmad Khan's the Controversy over Abrogation (in the Qur'an): an Annotated Translation," *Muslim World*, vol. 64, (1974), pp. 124-133.

8 Periodisasi Makki-Madani, yang berpijak pada peristiwa hijrah Nabi sebagai titik peralihan, merupakan pendapat mayoritas sarjana Muslim. Terdapat juga pandangan lainnya tentang Makki-Madani, seperti Makki adalah wahyu-wahyu yang turun di Makkah dan sekitarnya sementara Madani adalah wahyu-wahyu yang turun di Madinah dan sekitarnya; atau Makki adalah bagian al-Quran yang seruannya ditujukan kepada penduduk Makkah dan Madani adalah yang seruannya ditujukan kepada penduduk Madinah. Tetapi, gagasan-gagasan semacam ini, selain mengandung sejumlah kelemahan mendasar, tidak begitu diterima di kalangan sarjana Muslim. Lihat lebih jauh Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 9.

9 Al-Baydlawi menyebutkan sejumlah 17 surat yang diperselisihkan penanggalannya, yakni surat-surat 13; 47; 55; 57; 61; 64; 83; 95; 97; 98; 99; 100; 102; 107; 112; 113; dan 114. Sementara daftar yang diberikan Suyuthi dalam *Itqãn* juga menunjukkan terdapat perbedaan pendapat dalam pengklasifikasian enam surat lainnya, yaitu surat-surat 59; 62; 63; 77; 89; dan 92. Lihat Amal & Panggabean, *Tafsir Kontekstual,* p. 91.

10 Lihat Zamakhsyari, *Al-Kasysyãf*, surat 2:19; Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 17 f.

11 Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Libanon-Beirut: Dar al-Fikr, 1981), *fashl* 1, 6, p. 87.

12 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 29 ff.

13 Ahmad Khan, "Principles of Exegesis," p. 34.

14 Ketiga aransemen kronologis surat-surat al-Quran yang diketengahkan di sini diseleksi berdasarkan kemiripannya dalam merujuk secara umum surat-surat al-Quran tanpa merinci lebih jauh ayat-ayat-nya yang berasal dari masa-masa berbeda.

15 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 11.

16 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, p. 59 f.

17 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 10.

18 Tentang susunan surat mushaf Ibn Abbas, lihat bab 5, pp. 183-186 di bawah

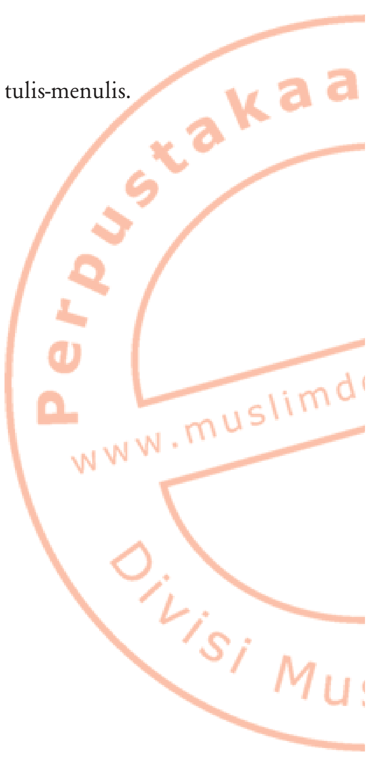
19 Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, i, pp. 60-61.

20 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, tr. & ed. Bayard Dodge, (New York & London: Columbia Univ. Press, 1970), i, pp. 49-52. (Edisi Arab, Beirut - Libanon: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, 1997).

21 *Ibid*., pp. 52-53.
22 Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 25-26.
23 *Siyãq garîb*, dalam *'ulûm al-hadîts* menunjuk kepada *matn* atau kandungan riwayat yang aneh atau asing.
24 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 11.
25 *Ibid*., p. 13.
26 *Ibid*., p. 15.
27 Edisi al-Quran standar ini muncul pertama kali pada 1923 dan kemudian mempengaruhi kebanyakan edisi al-Quran yang beredar di dunia Islam, barangkali karena otoritas Mesir ketika itu sebagai pusat keilmuan Islam.
28 Lihat Amal-Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, pp. 91 f., A.T. Welch, "al-Kur'ãn," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1960- ...), v, p. 416.
29 *Ibid.*
30 Lihat al-Wahidi, *Asbãb al-Nuzûl*, p. 21-23.
31 Tentang susunan surat dalam mushaf Ibn Abbas, lihat pp. 183-186 di bawah.
32 Dalam edisi kedua (1966), surat-surat dalam terjemahan Blachère kembali disusun mengikuti tatanan tradisional mushaf utsmani, karena tujuannya untuk menjangkau pembaca awam pada umumnya.
33 Tentang kronologi Weil dan Blachere, lihat Amal-Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, pp. 94 f., 104 f., Welch, "al-Kur'ãn," pp. 416-417. Sementara Kronologi Noeldeke-Schwally disusun berdasarkan karya mereka, *Geschichte*, i, pp. 74-234.
34 Lihat kronologi Ibn Abbas dan pengembangannya dalam kronologi Mesir, pp. 95-98 di atas.
35 Tentang Rancangan kronologis Muir, lihat Amal-Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, pp. 99 f., Welch, "al-Kur'ãn," p. 417, Watt, *Bell's Introduction*, pp. 206-213; T.P. Hughes, *Dictionary of Islam*, (Chicago: Kazi Pub., 1994), pp. 493-515.
36 Nomor di dalam tanda kurung merujuk kepada nomor surat dalam susunan mushaf utsmani, sementara nama surat mengikuti edisi Indonesia.
37 Angka di dalam tanda kurung merujuk kepada nomor surat dalam mushaf utsmani, sementara nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia.
38 Watt, *Bell's Introduction,* p. 112.
39 Hirschfeld, *New Researches*, pp. 18 ff.
40 Richard Bell, *The Qur'ãn Translated, with a Critical Rearrangement of the Suras*, 2 vols., (Edinburgh: T & T Clark, 1937, 1939).
41 Lihat artikel-artikel Bell, "A Duplicate in the Koran: the Composition of Surah 23," *MW*, xviii (1928), pp. 227-233; "Who were the Hanifs?," *ibid*., xx (1930), pp. 120-124; "The Men of the A'rãf (Surah 7:44)," *ibid*., xxii (1932), pp. 43-48; "The Origin of the 'Id al-Adhã," *ibid*., xxiii (1933), pp. 117-120; "Muhammad's Call," *ibid*., xxiv (1934), pp. 13-19; "Muhammad's Visions," *ibid*., xxiv (1934), pp. 145-154; "Muhammad and Previous Messengers," *ibid*., xxiv (1934), pp. 330-340; "Muhammad and Divorce in the Qur'ãn," *ibid*, xxix (1939), pp. 55-62; "Sûrat al-Hasyr: A Study of its Composition," *ibid*., xxxviii (1948), pp. 29-42; "Muhammad's Pilgrimage Proclamation," *JRAS*, 1937, pp. 233-244; "The Development of Muhammad's Teaching and Prophetic Consciousness," *School of Oriental Stud-*

ies Bulletin, (June, 1935), pp. 1-9; "The Beginings of Muhammad's Religious Activity," *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, vii (1934-1935), pp. 16-24; "The Sacrifice of Ishmael," *ibid*, x, pp. 29-31; "The Style of the Qur'ãn," *ibid*., xi, pp. 9-15; "Muhammad Knowledge of the Old Testament," *Studia Semitica et Orientalia*, ii, Glasgow, 1945, pp. 1-20.

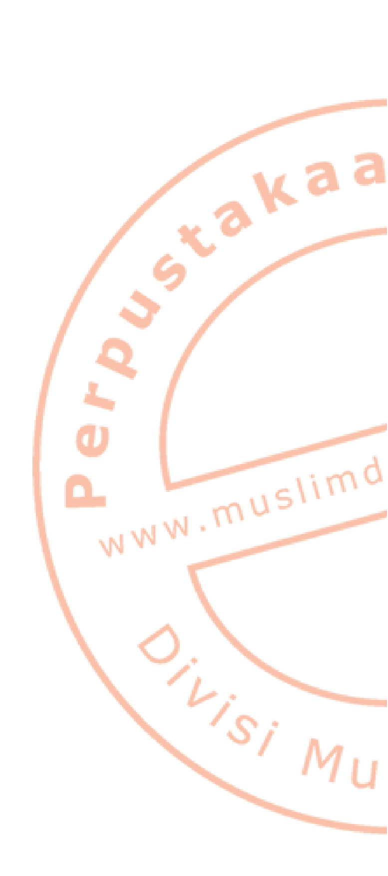
42 Karya ini direvisi dan diperluas secara menyeluruh oleh W.M. Watt.
43 Lihat lebih jauh Watt, *Bell's Introduction*, pp. 89 ff.
44 Lihat Bell, *The Qur'ãn Translated*, ii, pp. 476-478.
45 *Ibid*., p. 624 catatan 3.
46 *Ibid*., pp. 657 f.
47 *Ibid*., pp. 659 f.
48 *Ibid*., pp. 457, 465f.
49 Bell menggunakan istilah "kertas" untuk setiap jenis bahan tulis-menulis.
50 Bell, *The Qur'ãn Translated*, ii, pp. 652 f.
51 *Ibid*., i, pp. 6 f.
52 Lihat Welch, "al-Kur'ãn," p. 418.
53 Lihat Rahman, *Major Themes*, pp xi f., xv.
54 Lihat Paret, *Konkordanz*, pp. 5 f.



BAGIAN KEDUA

Pengumpulan al-Quran

Bagian ini mendiskusikan pengumpulan al-Quran, baik dalam bentuk hafalan dan terutama sekali dalam bentuk tulisan, yang terdiri dari empat bab. Dalam bab keempat akan dilacak berbagai upaya awal dalam pengumpulan al-Quran pada masa kehidupan Nabi dan beberapa saat setelah wafatnya. Kandungan kumpulan al-Quran yang awal ini juga akan didiskusikan di dalam bab tersebut. Beberapa kumpulan al-Quran yang berpengaruh setelah wafatnya Nabi hingga beberapa saat setelah promulgasi Mushaf Resmi Utsmani akan dikemukakan dalam bab kelima, berikut paparan tentang berbagai perbedaan yang eksis didalamnya dengan tradisi teks dan bacaan utsmani. Kodifikasi mushaf utsmani dibahas dalam bab selanjutnya – bab keenam – disertai paparan tentang penyebaran, varian-varian, dan berbagai karakteristik utamanya. Bagian kedua ini diakhiri dengan suatu bab tentang otentisitas dan integritas mushaf utsmani. Berbagai gagasan yang dikemukakan sejauh ini tentangnya, baik dari kalangan Muslim ataupun non-Muslim, akan dieksplorasi secara kritis.


Perpustakaa
www.muslimd
Divisi Mu

BAB 4
Pengumpulan Pertama al-Quran

Penyebaran Tulis-menulis di Arabia

Teori yang berkembang luas di kalangan sarjana Muslim bahwa bangsa Arab adalah bangsa yang mayoritasnya buta aksara dan bodoh, sebagaimana lazimnya ditunjukkan dengan ungkapan jahiliyah, terlihat tidak mendapat dukungan dari temuan-temuan arkeologis dan bahkan tidak disokong oleh al-Quran sendiri. Bukti-bukti arkeologis menunjukkan bahwa suatu bentuk tulisan telah dikenal di Arabia selama berabad-abad sebelum kedatangan Nabi Muhammad.[1] Terdapat sejumlah prasasti dalam bahasa Arab selatan yang bertanggal jauh sebelum era Kristen. Sementara prasasti-prasasti yang ditemukan di daerah barat laut Arabia dalam abjad Nabatean, Lihyanik dan Tsamudik, berasal dari abad-abad sebelum kelahiran Nabi. Contoh paling awal untuk bahasa Arab klasik dan naskah-naskah berbahasa Arab adalah tiga sketsa kasar yang tertera pada tembok suatu kuil di Siria, yang berasal dari abad ke-3. Prasasti yang lebih awal dari kehadiran Nabi memang belum ditemukan di sekitar Makkah. Namun, seperti ditunjukkan dalam bab 1, Makkah adalah suatu kota niaga yang sangat tergantung pada perniagaan untuk keberadaannya yang asasi. Dalam hubungan dagang yang teratur dengan daerah-daerah di mana tulis-menulis telah menjadi tradisi, para pedagang Makkah tentunya telah mempelajari tradisi tersebut untuk kepentingan niaga dan kemudian menyebarkannya ketika kembali ke kampung halaman.[2]

Dikabarkan oleh al-Baladzuri (w. 892) bahwa pada masa Nabi hanya terdapat 17 orang lelaki – ditambah segelintir wanita – yang

bisa menulis.[3] Tetapi, pernyataan ini sangat tidak masuk akal. Seperti ditunjukkan di bawah, Nabi sendiri kabarnya memiliki sejumlah sekretaris yang ditugaskan menulis wahyu. Lebih jauh, kenyataan bahwa orang-orang Makkah, sebagaimana halnya orang Mesir yang sangat menyukai tulis-menulis, telah memanfaatkan berbagai jenis bahan untuk menulis – tentunya merupakan hal yang wajar di kota niaga seperti Makkah – dengan jelas menunjukkan bahwa pengetahuan tulis-menulis dan bahan-bahan untuk menulis telah tersebar dan dikenal cukup luas di kota tersebut.

Al-Quran sendiri memberi indikasi ke arah ini. Dari wahyu pertama yang diterima Muhammad (96:1-5), mungkin bisa ditafsirkan bahwa tulis-menulis di Makkah masih merupakan sesuatu yang asing atau baru dan bersifat supranatural. Tetapi, sejumlah besar bukti tidak langsung dari al-Quran justeru memperlihatkan keakraban orang-orang Makkah maupun Madinah dengan tulis-menulis maupun peralatannya. Tamsilan-tamsilan al-Quran, misalnya, terendam dalam suatu atmosfir niaga, dan menyiratkan penyimpanan catatan-catatan tertulis. Jadi, hari pengadilan akhirat dikatakan sebagai hari penghisaban, ketika kitab-kitab dibuka, dan ketika setiap orang akan ditunjukkan catatan-catatannya, atau akan diberikan catatannya untuk dibaca; malaikat-malaikat menulis perbuatan manusia, dan segalanya akan dicatat dalam suatu kitab.[4] Tamsilan-tamsilan al-Quran ini – yang mengekspresikan butir-butir doktrinal Islam paling mendasar dalam terma-terma perniagaan-teologis dan melibatkan aktivitas tulis-menulis serta penggunaan bahan-bahan untuk menulis – bukanlah sekadar kiasan-kiasan ilustratif. Tamsilan-tamsilan semacam itu pasti tidak akan digunakan al-Quran bila belum dipahami atau dikenal masyarakat Makkah. Jika butir ini disepakati, dapat disimpulkan bahwa tulis-menulis bukan merupakan hal baru, tetapi justeru telah cukup dikenal di kalangan penduduk kota Makkah.

Sementara di Madinah, ketentuan al-Quran dalam 2:282-283, yang menyatakan bahwa transaksi utang-piutang yang dilakukan kaum Muslimin mesti dicatat dan disaksikan dua orang, secara jelas menunjukkan bahwa di kota ini orang-orang yang bisa menulis tidak sulit ditemukan. Kalau tidak demikian, maka al-Quran

tentunya tidak akan memerintahkan penulisan transaksi tersebut karena akan sulit dijalankan lantaran langkanya orang-orang yang bisa menulis. Di dalam hadits bahkan dilaporkan bahwa orang-orang Makkah yang tertawan dalam Perang Badr diperkenankan menebus kebebasan diri mereka dengan mengajarkan tulis-menulis kepada kaum Muslimin di Madinah.[5] Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tulis-menulis juga bukan merupakan hal yang asing di Madinah.

Bahan tulis-menulis juga disebutkan dalam al-Quran. Kata *raqq* (رق) dalam 52:3 mungkin mengacu kepada sejenis kertas kulit atau perkamen yang terbuat dari kulit binatang. Kata *qirthãs* (قرطاس) yang muncul dalam 6:7,91, barangkali bermakna lontar, karena kata ini terambil dari bahasa Yunani *chartês* yang bermakna selembar atau sehelai lontar. Rujukan kedua kata *qirthãs* (6:91), yang muncul dalam bentuk plural *qarãthîs* (قراطيس) bisa menyiratkan makna bahwa orang-orang Yahudi menggunakan lontar untuk menulis bagian-bagian terpisah Tawrat. Sementara rujukan lainnya (6:7), mungkin mengacu kepada sebuah kitab yang terbuat dari lontar. Barangkali kitab jenis inilah yang dimaksudkan ketika al-Quran berbicara tentang suatu kitab yang diturunkan kepada Muhammad (6:92).

Demikian pula, kata *shu<u>h</u>uf* (صحف) muncul beberapa kali di dalam al-Quran dalam kaitannya dengan wahyu pada umumnya (20:133; 80:13; 98:2), atau dengan wahyu yang disampaikan kepada Ibrahim dan Musa (53:36; 87:18-19). Bentuk tunggal kata ini, *sha<u>h</u>îfah* (صحيفة), kemungkinan bermakna selembar bahan untuk menulis – tanpa menetapkan jenis bahannya – dan *shu<u>h</u>uf* lazimnya diartikan sebagai lembaran-lembaran terpisah yang tidak terjilid. Sementara tinta dan pena sebagai alat tulis, juga dirujuk dalam al-Quran (96:4; 31:27; 18:109).

Kesemua rujukan tentang bahan-bahan untuk tulis-menulis ini, sebagaimana dengan pengenalan tentang tulis-menulis yang dikemukakan di atas, tidak mungkin muncul dalam ungkapan al-Quran jika tidak dipahami masyarakat yang menjadi sasaran wahyunya. Adalah mustahil bila al-Quran berbicara dengan menggunakan ungkapan-ungkapan yang tidak dimengerti masyarakat Arab ketika itu, karena hal ini akan membuat pesan-pesan ketuhanan yang didakwahkannya tidak mencapai sasaran

yang dikehendaki.

Pengetahuan tulis-menulis dan bahan-bahannya, yang bisa dikatakan telah tersebar cukup luas di kalangan penduduk kota Makkah dan Madinah, sama sekali tidak menegasikan kuatnya tradisi hafalan di kalangan bangsa Arab. Perkembangan bentuk tulisan Arab ketika itu, yang mengarah kepada bentuk kursif, jelas tidak memadai untuk penggunaan inskripsional. Lebih jauh, aksara yang digunakan – tanpa *syakl* dan *i'jām* – lebih memperlihatkan eksistensi tulisan ketika itu sebagai alat untuk mempermudah hafalan. Tanpa tingkat keakraban yang semestinya terhadap suatu teks, seseorang tentunya akan mengalami kesulitan dalam membacanya.

Tulisan Arab, menurut teori terpopuler di kalangan sarjana Barat, dipandang berasal dari tulisan kursif Nabthi (Nabatean), yang ditransformasikan ke dalam karakter tulisan Arab pada abad ke-4 atau ke-5.[6] Proses transformasi ini kemungkinannya berlangsung di Madyan atau di Kerajaan Gassanid (Gassaniyah). Di bawah pengaruh perniagaan, tulisan baru itu menyebar ke Arab utara dan selatan. Pada permulaan abad ke-6, ia telah mencapai daerah Siria utara dan mungkin mencapai keberhasilan penyebaran yang sama ke daerah-daerah yang menggunakan bahasa Arab utara, khususnya ke Makkah ataupun Madinah.

Di kalangan sejarawan Arab, pandangan yang paling populer adalah bahwa tulisan Arab itu berasal dari Hirah – sebuah kota di dekat Babilonia – dan Anbar – sebuah kota di Eufrat, sebelah barat laut kota Bagdad yang sekarang. Dikisahkan bahwa tulisan Arab sampai ke Makkah melalui Harb ibn Umaiyah ibn Abd al-Syams yang mempelajarinya dari orang-orang tertentu yang ditemuinya dalam perjalanan-perjalanannya. Salah satu di antaranya adalah Bisyr ibn Abd al-Malik, yang datang ke Makkah bersama Harb ibn Umaiyah. Bisyr kemudian mengawini puteri Harb ibn Umaiyah, Shahbah. Bisyr tinggal selama beberapa waktu di Makkah sembari mengajari sejumlah orang Makkah tulis-menulis.[7]

Dalam *Fihrist*, Ibn al-Nadim mengemukakan suatu riwayat dari Ibn Abbas yang menyebutkan bahwa orang pertama yang menulis dalam aksara Arab berasal dari suku Bawlan yang mendiami Anbar.[8] Dalam riwayat lainnya disebutkan bahwa ketika orang-orang Hirah ditanya dari mana mereka memperoleh

pengetahuan tulis-menulis aksara Arab, mereka menjawab: "Dari penduduk al-Anbar."[9] Penulis *Fihrist* lebih jauh mengungkapkan bahwa orang-orang yang pertama kali menulis dalam aksara Arab adalah: Abu Jad, Hawwaz, Huththi, Kalamun, Sa'fad, dan Qurusa'at – nama raja-raja Madyan pada masa Nabi Syu'aib.[10] Otoritas lainnya yang dikutip di dalam *Fihrist* mengemukakan nama-nama yang sama, tetapi secara lebih akurat, yakni: Abjad, Hawar, Hatha, Kalamman, Sha', Fadl, Qarasat – dalam aksara Arabnya: ابجادهاورحاطى كلمان اصاع فض قرست.[11] Jika huruf alif (ا) di tengah nama-nama itu dihilangkan, demikian juga dengan titik-titik diakritisnya, maka huruf-huruf yang tinggal mencerminkan keseluruhan konsonan (*harf shāmit*) yang ada dalam alfabet orisinal Arab.

Terdapat dua jenis tulisan Arab – lazimnya disebut khat Hijazi – yang berkembang ketika itu. Pertama adalah khat Kufi, dinamakan mengikuti kota Kufah, tempat berkembang dan disempurnakannya kaidah-kaidah penulisan aksara tersebut. Bentuk tulisan ini paling mirip dengan tulisan orang-orang Hirah (Hiri) yang bersumber dari tulisan Suryani (Siriak). Khat Kufi digunakan ketika itu antara lain untuk menyalin al-Quran. Bentuk tulisan kedua adalah khat Naskhi, yang bersumber dari bentuk tulisan Nabthi (Nabatean). Khat ini biasanya digunakan dalam surat-menyurat. Namun, teori tentang asal-usul kedua ragam tulis ini tidak begitu diterima sejarawan Arab, yang melihat bahwa tulisan Musnad – bersumber dari tulisan Arami (Aramaik) yang masuk ke Hijaz melalui Yaman – merupakan bagian dari rangkaian tulisan Arab.

Tetapi, sebagaimana telah dikemukakan, dalam aksara Arab yang berkembang ketika itu, lambang sejumlah konsonan tidak dapat dibedakan antara satu dengan lainnya, sehingga pada perkembangan selanjutnya diciptakanlah titik-titik diakritis yang mengikuti model tulisan Suryani. Pengenalan titik-titik diakritis baik untuk vokal (*syakl*) – belakangan diganti dengan tanda lain untuk membedakannya dari titik-titik diakritis yang digunakan untuk membedakan huruf-huruf mati bersimbol sama – ataupun untuk konsonan (*i'jām*), menurut teori yang berkembang luas di kalangan sarjana Islam, pertama kali dilakukan pada masa kekhalifahan banu Umaiyah, dan tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya biasanya dipulangkan kepada sejumlah nama ahli bahasa

seperti Abu al-Aswad al-Du'ali (w. 688) beserta murid-muridnya.[12]

Namun, berdasarkan tinggalan-tinggalan historis – berupa perkamen, uang logam dan inskripsi – bisa dipastikan bahwa titik-titik diakritis untuk konsonan-konsonan tertentu telah digunakan pada abad pertama Islam,[13] sekalipun tidak seekstensif penggunaannya pada masa belakangan. Dari temuan sejumlah manuskrip al-Quran beraksara Kufi yang awal, dapat dipastikan bahwa tanda-tanda konsonan ini belum diaplikasikan dalam penyalinan mushaf. Selanjutnya, dapat juga dikemukakan bahwa dari contoh tulisan Arab dalam inskripsi abad ke-6 bisa disimpulkan bahwa bentuk tulisan yang berkembang ketika itu mengarah kepada bentuk yang lebih kursif dan menyerupai – bahkan dalam perkembangan selanjut secara praktis identik dengan – tulisan Kufi yang belakangan.

Uraian yang telah dikemukakan sejauh ini memperlihatkan tingkat keakraban masyarakat Arab pada umumnya – termasuk Makkah dan Madinah – dalam kaitannya dengan tradisi tulis-menulis dan penggunaan bahan-bahan untuk menulis. Dengan mengingat butir-butir tentang keakraban masyarakat Makkah dan Madinah tentang hal ini, ditambah dengan kuatnya tradisi hafalan di kalangan bangsa Arab ketika itu, seperti telah diungkapkan di atas, selanjutnya akan ditelusuri bagaimana cara yang dilakukan kaum Muslimin untuk memelihara al-Quran pada periode Islam yang awal.

Pemeliharaan al-Quran pada Masa Nabi

Unit-unit wahyu yang diterima Muhammad pada faktanya dipelihara dari kemusnahan dengan dua cara utama: (i) menyimpannya ke dalam "dada manusia" atau menghafalkannya; dan (ii) merekamnya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis. Jadi, ketika para sarjana Muslim berbicara tentang *jam'u-l-qur'ãn* pada masa Nabi, maka yang dimaksudkan dengan ungkapan ini pada dasarnya adalah pengumpulan wahyu-wahyu yang diterima Nabi melalui kedua cara tersebut, baik sebagian ataupun seluruhnya.

Pada mulanya, bagian-bagian al-Quran yang diwahyukan

kepada Muhammad dipelihara dalam ingatan Nabi dan para sahabatnya. Tradisi hafalan yang kuat di kalangan masyarakat Arab telah memungkinkan terpeliharanya al-Quran dalam cara semacam itu. Jadi, setelah menerima suatu wahyu, Nabi – sebagaimana diperintahkan al-Quran (5:67; 7:2; 15:94; dll.) – lalu menyampaikannya kepada para pengikutnya, yang kemudian menghafalkannya. Sejumlah hadits menjelaskan berbagai upaya Nabi dalam merangsang penghafalan wahyu-wahyu yang telah diterimanya. Salah satu di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Utsman ibn Affan bahwa Rasulullah pernah bersabda: "Yang terbaik di antara kamu adalah mereka yang mempelajari al-Quran dan kemudian mengajarkannya."[14]

Hadits memberi informasi sangat beragam tentang jumlah maupun nama-nama sahabat penghafal al-Quran. Yang paling sering disebut adalah: Ubay ibn Ka'ab (w. 642), Mu'adz ibn Jabal (w. 639), Zayd ibn Tsabit, dan Abu Zayd al-Anshari (w. 15H).[15] Sementara dalam berbagai laporan lainnya, muncul nama-nama selain keempat sahabat tersebut. Dalam *Fihrist*, disebutkan 7 nama pengumpul al-Quran, tiga di antaranya sama dengan tiga nama pertama dalam riwayat sebelumnya, dan empat lainnya adalah: Ali ibn Abi Thalib, Sa'd ibn Ubayd (w.637), Abu al-Darda (w.652), dan Ubayd ibn Mu'awiyah.[16] Nama-nama lain yang sering muncul dalam riwayat adalah: Utsman ibn Affan, Tamim al-Dari (w. 660), Abd Allah ibn Mas'ud (w. 625), Salim ibn Ma'qil (w. 633), Ubadah ibn Shamit, Abu Ayyub (w. 672), dan Mujammi' ibn Jariyah.[17] Sementara al-Suyuthi, dalam *al-Itqãn*, menyebutkan lebih dari 20 nama sahabat yang terkenal sebagai penghafal Quran.[18]

Pada titik ini, timbul permasalahan apakah tiap-tiap pengumpul al-Quran itu menyimpan dalam ingatannya keseluruhan wahyu Ilahi yang diterima Muhammad atau hanya sebagian besar darinya. Jika dilihat dari peran tulisan ketika itu, dapat dikemukakan bahwa penghafal al-Quran merupakan tujuan utama yang terpenting – bahkan sepanjang sejarah Islam; sementara perekamannya dalam bentuk tertulis selalu dipandang sebagai alat untuk mencapai tujuan tersebut.[19] Jadi, dapat dipastikan bahwa tidak ada satu pun unit wahyu yang tidak tersimpan dalam dada atau ingatan para pengumpul al-Quran ketika itu.

Cara kedua yang dilakukan dalam pemeliharaan al-Quran di

masa Nabi adalah perekaman dalam bentuk tertulis unit-unit wahyu yang diterima Nabi. Laporan paling awal tentang penyalinan al-Quran secara tertulis bisa ditemukan dalam kisah masuk Islam Umar ibn Khaththab, empat tahun menjelang hijrahnya Nabi ke Madinah.[20] Dikabarkan bahwa ketika Nabi tengah berada di rumah al-Arqam ibn Abi al-Arqam (w. 673/5), Umar telah bertekad bulat untuk membunuhnya. Tetapi niat ini terpaksa ditunda, karena ia mendengar berita tentang masuk Islamnya adik kandung, adik ipar dan keponakannya. Ia kemudian pergi ke rumah adik perempuannya dan menemukan orang-yang dicarinya bersama beberapa Muslim lain tengah membaca surat 20 dari sebuah *sha<u>h</u>îfah*. Terjadi pertengkaran sengit dan Umar menyerang kedua adiknya hingga terluka, tetapi mereka tetap bersikukuh dengan agama barunya. Melihat adik perempuannya terluka bercucuran darah, Umar tersentuh hatinya kemudian meminta lembaran (*sha<u>h</u>îfah*) itu. Dikatakan bahwa setelah membaca lembaran wahyu tersebut, Umar mengungkapkan keimanannya kepada risalah yang dibawa Nabi.

Jika kisah di atas dapat dipercaya, maka ia menunjukkan bahwa sejak semula terdapat upaya yang dilakukan secara serius dan sadar di kalangan pengikut Nabi untuk merekam secara tertulis pesan-pesan ketuhanan yang diwahyukan kepadanya. Kesimpulan semacam ini mendapat justifikasi dari al-Quran sendiri. Nama-nama yang digunakan untuk merujuk pesan Ilahi yang dibawa Muhammad, seperti *al-qur'ãn, al-kitãb* atau *wa<u>h</u>y*, secara tersamar mengungkapkan suatu gambaran latar belakang tertulis. Karena itu, seperti diungkapkan Schwally, adalah tidak logis jika Muhammad sejak masa paling awal tidak menaruh perhatian pada perekaman secara tertulis wahyu-wahyu yang diterimanya. Lebih jauh, Schwally bahkan merujuk salah satu bagian al-Quran (29:48) dari periode Makkiyah yang, menurutnya, telah menyiratkan perekaman wahyu-wahyu yang diterima Nabi secara tertulis.[21] Bagian al-Quran ini berbunyi: "Dan Kamu tidak pernah membaca sebelumnya (yakni sebelum pewahyuan al-Quran) suatu kitab pun dan kamu tidak pernah menulisnya dengan tangan kananmu; andaikata demikian, maka akan ragulah orang yang mengingkarimu."

Beberapa bagian al-Quran lainnya juga memberi petunjuk ke

arah senada. Dalam 25:4-5, yang berasal dari periode Makkiyah, disebutkan bahwa para oposan Nabi mengejek pesan Ilahi yang dibawanya sebagai "dongeng-dongeng purbakala yang diminta untuk dituliskan baginya. Dongeng-dongeng itu dibacakan kepadanya setiap pagi dan petang." Bagian al-Quran ini memperlihatkan bahwa para penentang Nabi memandangnya telah bekerja dengan sejenis bahan tertulis. Demikian pula, pernyataan dalam 18:109 – "jika lautan dijadikan tinta untuk menuliskan kata-kata Tuhanku, maka lautan itu akan habis sebelum habisnya kata-kata Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu" – dan dalam 31:27 – "jika pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut menjadi tinta, ditambah lagi tujuh laut setelah itu, maka kata-kata Allah tidak akan habis (dituliskan)" – dengan jelas menyiratkan makna bahwa tinta dan pena digunakan ketika itu untuk menuliskan wahyu.

Setelah hijrah ke Madinah, dikabarkan bahwa Nabi mempekerjakan sejumlah sekretaris untuk menuliskan wahyu (*kuttāb al-wa<u>h</u>y*). Di antara para sahabat yang biasa menuliskan wahyu adalah empat khalifah pertama, Mu'awiyah (w. 680), Ubay ibn Ka'ab, Zayd ibn Tsabit, Abd Allah ibn Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari (w. 664), dan lain-lain. Syaikh Abu Abd Allah az-Zanjani, salah satu sarjana Syi'ah terkemuka abad ke-20, bahkan menyebut 34 nama sahabat Nabi yang ditugaskan mencatat wahyu.[22]

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Nabi menitahkan para sekretarisnya menempatkan bagian al-Quran yang baru diwahyukan pada posisi tertentu dalam rangkaian wahyu terdahulu atau surat tertentu:

> Diriwayatkan oleh Ibn Abbas dari Utsman ibn Affan bahwa apabila diturunkan kepada Nabi suatu wahyu, ia memanggil sekretaris untuk menuliskannya, kemudian bersabda "Letakkanlah ayat ini dalam surat yang menyebutkan begini atau begitu."[23]

Al-Suyuthi juga mengungkapkan suatu riwayat dari Zayd: "Kami biasa menyusun al-Quran dari catatan-catatan kecil dengan disaksikan Rasulullah."[24] Banyak riwayat jenis ini yang bisa ditemukan dalam koleksi hadits-hadits. Riwayat-riwayat semacam

itu pada dasarnya menunjukkan bahwa penggabungan unit-unit wahyu atau penempatannya ke dalam surat-surat al-Quran dilakukan atas petunjuk Nabi atau bersifat *tawqîfî* (توقيفى, "dogmatis"). Fenomena kumpulan atau mushaf al-Quran para sahabat Nabi – beberapa di antaranya akan dibahas di sini dan dalam bab mendatang – secara sepenuhnya menjustifikasi kesimpulan ini.

Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa unit-unit wahyu yang diterima Nabi telah ditulis dalam cara yang disebutkan di atas. Bahkan, dalam kasus wahyu-wahyu Madaniyah yang memuat ketentuan-ketentuan hukum, pasti merupakan suatu kebutuhan yang mendesak untuk segera merekamnya secara tertulis. Tetapi, masalah yang timbul di sini tentang sejauh mana rekaman-rekaman tertulis al-Quran itu memiliki bentuk seperti al-Quran yang kita kenal dewasa ini, memang merupakan hal yang pelik untuk ditetapkan. Di satu pihak, meski memiliki bagian-bagian tertulis al-Quran yang digarap para sekretarisnya, sebagaimana disebutkan sejumlah riwayat, Nabi tidak pernah mempromulgasikan suatu kumpulan tertulis al-Quran yang resmi dan lengkap. Hal ini bisa diilustrasikan dengan sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada Zayd: "Nabi wafat dan al-Quran belum dikumpulkan ke dalam suatu mushaf tunggal."[25]

Jika Nabi telah mengupayakan pengumpulan dan promulgasi al-Quran, maka kebutuhan mendesak yang muncul sepeninggalnya untuk mengumpulkan al-Quran tentunya tidak akan mencuat ke permukaan. Di sisi lain, jika para sahabat telah menghafal dan menuliskan wahyu dalam kadar yang beragam, maka bisa diperkirakan berbagai perbedaan substansial dalam naskah-naskah mereka ketimbang yang bisa ditemukan dalam fenomena *mashãhif* awal. Karena itu, merupakan suatu hal yang pasti bahwa Nabi sendirilah yang merangkai berbagai bagian atau ayat al-Quran yang diwahyukan kepadanya dan menetapkan susunannya secara pasti dalam surat-surat yang ada – dalam terminologi lama biasanya dikenal dengan istilah *tawqîfî*. Susunan ini diketahui dan diikuti para sahabatnya. Itulah sebabnya, ketika dibuka kumpulan al-Quran para sahabat, yang terutama ditemukan di dalamnya adalah perbedaan-perbedaan yang cukup signifikan dalam susunan surat, bukan susunan ayat.

Pengumpulan di Masa Nabi dan Setelah Wafatnya

Dalam sejumlah riwayat yang sampai kepada kita, seperti telah diungkapkan di atas, disebutkan bahwa sejumlah sahabat telah mengumpulkan secara tertulis wahyu-wahyu Ilahi dalam bentuk *shuhuf* pada masa Nabi. Sekalipun istilah "pengumpulan" di sini, sebagaimana telah disebutkan, biasanya ditafsirkan sebagai penghafalan, ada sejumlah riwayat yang secara spesifik menyebutkan pengumpulan itu dilakukan secara tertulis atau merujuk pada penggunaan bahan-bahan untuk menulis dalam aktivitas tersebut.

Dengan mengutip sumber-sumber tradisional, Ahmad von Denver mengemukakan sejumlah nama sahabat yang memiliki catatan wahyu, seperti Ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'b, Ali ibn Abi Thalib, Ibn Abbas, Abu Musa al-Asy'ari, Hafshah (w. 665), Zayd ibn Tsabit, Aisyah dan lain-lain. Bahkan, ia memperkirakan 23 naskah al-Quran yang telah ditulis ketika Nabi masih hidup.[26] Sekalipun pandangan tentang eksistensi sekitar 23 naskah al-Quran ini cukup meragukan, karena tak satu pun darinya yang sampai ke tangan kita, paling tidak dapat dikemukakan bahwa sebagian sahabat Nabi memang merekam secara tertulis wahyu-wahyu berdasarkan petunjuk Nabi. Namun, penyempurnaan sebagian besar naskah tersebut barangkali baru dilakukan setelah wafatnya Nabi.[27]

Dalam sejumlah riwayat dikemukakan nama Ali ibn Abi Thalib sebagai pengumpul pertama al-Quran pada masa Nabi berdasarkan perintah Nabi sendiri. Ali, Khalifah Keempat dari *al-khulafã' al-rãsyidûn*, adalah anak Abu Thalib, pemimpin banu Hasyim – klan Nabi Muhammad – yang secara gigih melindungi Nabi ketika di Makkah. Ia menerima risalah Nabi dalam usia relatif muda, dan termasuk ke dalam hitungan orang-orang pertama yang masuk Islam. Dikatakan bahwa Ali merupakan orang pertama yang masuk Islam setelah Khadijah, istri pertama Nabi. Riwayat lain menyebutkan bahwa ia merupakan orang kedua yang masuk Islam setelah Abu Bakr, Khalifah Pertama setelah Nabi. Kedekatannya dengan Nabi bisa juga dilihat dari kenyataan bahwa ia mempersunting Fathimah (w. 633), salah seorang anak perempuan Nabi.[28]

Sebagaimana disitir az-Zanjani, diriwayatkan bahwa suatu ketika Nabi pernah berujar kepada Ali: “Hai Ali, al-Quran ada di belakang tempat tidurku, (tertulis) di atas shuhuf, sutera dan kertas (lembaran kain atau lainnya). Ambil dan kumpulkanlah, jangan sia-siakan seperti orang Yahudi menyia-nyiakan Taurat.” Disebutkan oleh az-Zanjani bahwa Ali menuju ke tempat itu dan membungkus bahan-bahan tersebut dengan kain berwarna kuning, kemudian disegel.[29]

Riwayat lainnya yang beredar secara luas di kalangan Syi‘ah menegaskan Ali sebagai orang pertama yang mengumpulkan al-Quran setelah wafatnya Nabi, dan sumber-sumber Sunni juga mengungkapkan bahwa ia memang memiliki sebuah kumpulan al-Quran. Bentuk riwayat yang diterima secara luas mengenai pengumpulan Ali ini adalah bahwa segera setelah wafatnya Nabi, ketika para sahabat tengah sibuk memilih pelanjutnya, Ali mengurung diri di rumahnya dan bersumpah tidak akan keluar rumah sebelum mengumpulkan bahan-bahan al-Quran ke dalam sebuah mushaf. Hal ini menimbulkan desas-desus karena ia tidak ke luar untuk bersumpah setia (*bay‘ah*) kepada khalifah yang baru terpilih, Abu Bakr. Ali kemudian menjelaskan tentang sumpah yang membuatnya tidak turut serta dalam *bay‘ah*. Ketika pengumpulan wahyu selesai digarapnya, ia mengepaknya di atas punggung unta dan membawa ke depan para sahabat Nabi sembari berkata: “Inilah al-Quran yang telah saya kumpulkan.”[30]

Variasi kisah di atas sangat banyak.[31] Beberapa di antaranya mengabarkan bahwa Ali mengumpulkan naskah al-Qurannya selama enam bulan setelah wafatnya Nabi. Riwayat lainnya mengungkapkan bahwa, segera setelah Nabi wafat, ia mengurung diri selama tiga hari dan menulis al-Quran secara kronologis dari hafalannya. Di kalangan Syi‘ah bahkan beredar laporan bahwa dalam kodeksnya, Ali mendahulukan bagian-bagian al-Quran yang *mansûkh* dari yang *nãsikh*, serta menyertakan takwil dan tafsir yang rinci.[32] Dalam *Itqãn*, al-Suyuthi mengungkapkan 6 surat pertama dalam kumpulan Ali yang tersusun secara kronologis – surat 96; 74; 68; 73; 111; 81.[33] Tetapi, kisah-kisah pengumpulan Ali selalu ditafsirkan kalangan ortodoks sebagai upaya pengumpulan dalam bentuk hafalan (*h̲ifzhuhu fî shadrihi*). Penafsiran seperti ini tentu saja bertentangan dengan riwayat-riwayat

di atas, yang menekankan bentuk pengumpulan tertulis.

Satu lagi riwayat menarik adalah Nabi, menjelang ajalnya, memanggil Ali dan memberitahukan tempat penyimpanan rahasia bahan-bahan al-Quran di belakang tempat tidurnya, kemudian berwasiat kepada Ali untuk mengambil dan mengeditnya. Disebutkan dalam *Fihrist*, bahwa manuskrip al-Quran yang dikumpulkan Ali kemudian berada dalam pemilikan kaum Ja'far – mungkin merujuk kepada anak keturunan Ja'far ibn Abi Thalib (w. 629) atau mungkin juga kepada Ja'far al-Shadiq (w. antara 765-771), Imam Syi'ah ke-6. Penulis *Fihrist*, Ibn al-Nadim, bahkan mengaku telah melihat dengan mata kepalanya sendiri fragmen al-Quran yang ditulis Ali itu di rumah Abu Ya'la Hamzah al-Hasani.[34] Tetapi kesaksian ini, sebagaimana dengan kisah-kisah rekayasa Syi'ah lainnya, secara historis amat meragukan.

Berbagai riwayat tentang pengumpulan yang dilakukan Ali di atas pada hakikatnya bukanlah riwayat yang dapat dipercaya. Sumber-sumber riwayat tersebut – yakni tafsir al-Quran yang ditulis kaum Syi'ah dan karya-karya sejarawan Sunni yang berada di bawah pengaruh Syi'ah – secara historis patut dicurigai, karena hal-hal yang biasanya dituturkan kaum Syi'ah tentang orang-orang suci kalangan atas sektenya, sejak semula telah dipandang sebagai rekayasa yang bersifat tendensius. Dari segi kandungannya, laporan-laporan tentang pengumpulan Ali ini bertentangan secara diametral dengan seluruh kenyataan yang pasti dalam sejarah.[35] Riwayat-riwayat pengumpulan al-Quran oleh Zayd ibn Tsabit maupun riwayat tentang mushaf-mushaf pra-utsmani lainnya tidak mengungkapkan sesuatupun tentang kumpulan semacam itu yang berada dalam pemilikan Ali. Hal ini, paling jauh, hanya membuktikan bahwa kumpulan al-Qurannya itu lebih bersifat pribadi dan barangkali digarap selama masa kekhalifahannya atau pada masa sebelumnya. Selanjutnya, adalah pasti bahwa orang-orang Syi'ah tidak pernah memiliki atau mewarisi kumpulan al-Quran semacam itu.

Sekalipun berbagai riwayat tentang naskah al-Quran yang dikumpulkan Ali menyebutkan bahwa surat-surat di dalamnya disusun secara kronologis,[36] dan sekalipun terdapat riwayat yang melaporkan bahwa ia pernah mengajarkan surat *al-khal'* dan surat *al-hafd* sebagai bagian al-Quran yang diterimanya dari Rasulullah,[37]

al-Ya'qubi mengungkapkan suatu aransemen surat-surat dalam mushaf Ali yang sangat berbeda darinya – yakni tidak kronologis dan tidak memasukkan surat *al-khal'* dan surat *al-hafd* ke dalamnya. Aransemen surat-surat ini, hingga taraf tertentu, juga agak berbeda dari susunan surat dalam mushaf utsmani. Dalam aransemen tersebut surat-surat al-Quran dikelompokkan ke dalam tujuh bagian (*ajzã'*, tunggal: *juz'*). Tiap bagian diawali dengan salah satu dari ketujuh surat panjang (surat 2 sampai surat 8) dan disebut dengan nama surat itu. Ketujuh bagian mushaf Ali itu adalah sebagai berikut:[38]

Susunan Surat-surat al-Quran dalam Mushaf Ali

Bagian Pertama - Juz' al-Baqarah - 16 Surat					
No.	Nama Surat	No.Surat*	No.	Nama Surat	No.Surat*
1	*al-Baqarah*	2	9	*al-Sajdah*	32
2	*Yûsuf*	12	10	*al-Nãzi'ãt*	79
3	*al-'Ankabût*	29	11	*al-Takwîr*	81
4	*al-Rûm*	30	12	*al-Infithãr*	82
5	*Luqmãn*	31	13	*al-Insyiqãq*	84
6	*Fushshilat*	41	14	*al-A'lã*	87
7	*al-Dzãriyãt*	51	15	*al-Bayyinah*	98
8	*al-Insãn*	76	16	*?*	?
Bagian Kedua - Juz' Ãli 'Imrãn - 15 Surat					
1	*Ãli 'Imrãn*	3	9	*al-Ma'ãrij*	70
2	*Hûd*	11	10	*'Abasa*	80
3	*Yûsuf*	12	11	*al-Syams*	91
4	*al-Hijr*	15	12	*al-Qadr*	97
5	*al-Ahzãb*	33	13	*al-Zalzalah*	99
6	*al-Dukhãn*	44	14	*al-Humazah*	104
7	*al-Rahmãn*	55	15	*al-Fîl*	105
8	*al-Hãqqah*	69	(16?)	*Quraisy (?)*	106 (?)
Bagian Ketiga - Juz' al-Nisã' - 17 Surat					
1	*al-Nisã'*	4	10	*al-Lahab*	111
2	*al-Nahl*	16	11	*al-Ikhlãsh*	112
3	*al-Mu'minûn*	23	12	*al-'Ashr*	103
4	*Yã Sîn*	36	13	*al-Qãri'ah*	101
5	*al-Syûrã*	42	14	*al-Burûj*	85
6	*al-Wãqi'ah*	56	15	*al-Tîn*	95
7	*al-Mulk*	67	16	*al-Naml*	27
8	*al-Muddatstsir*	74	17	*?*	?
9	*al-Mã'ûn*	107			

Bagian Keempat - Juz' al-Mã'idah - 15 Surat					
1	*al-Mã'idah*	5	9	*al-Mumtahanah*	60
2	*Yûnus*	10	10	*al-Thãriq*	86
3	*Maryam*	19	11	*al-Balad*	90
4	*al-Syu'arã'*	26	12	*Alam Nasyrah*	94
5	*al-Zukhruf*	43	13	*al-'Ãdiyãt*	100
6	*al-Hujurãt*	49	14	*al-Kawtsar*	108
7	*Qãf*	50	15	*al-Kãfirûn*	109
8	*al-Qamar*	54			
Bagian Kelima - Juz' al-An'ãm - 16 Surat					
1	*al-An'ãm*	6	9	*al-Jumu'ah*	62
2	*al-Isrã'*	17	10	*al-Munãfiqûn*	63
3	*al-Anbiyã'*	21	11	*al-Qalam*	68
4	*al-Furqãn*	25	12	*Nûh*	71
5	*al-Qashash*	28	13	*al-Jinn*	72
6	*al-Mu'min*	40	14	*al-Mursalãt*	77
7	*al-Mujãdilah*	58	15	*al-Dluhã*	93
8	*al-Hasyr*	59	16	*al-Takãtsur*	102
Bagian Keenam - Juz' al-A'rãf - 16 Surat					
1	*al-A'rãf*	7	9	*al-Hadîd*	57
2	*Ibrãhîm*	14	10	*al-Muzzammil*	73
3	*al-Kahfi*	18	11	*al-Qiyãmah*	75
4	*al-Nûr*	24	12	*al-Nabã'*	78
5	*Shãd*	38	13	*al-Gãsyiyah*	88
6	*al-Zumar*	39	14	*al-Fajr*	89
7	*al-Jãtsiyah*	45	15	*al-Layl*	92
8	*Muhammad*	47	16	*al-Nashr*	110
Bagian Ketujuh - Juz' al-Anfãl - 16 Surat					
1	*al-Anfãl*	8	9	*al-Najm*	53
2	*al-Tawbah*	9	10	*al-Shaff*	61
3	*Thã Hã*	20	11	*al-Tagãbun*	64
4	*Fãthir*	35	12	*al-Thalãq*	65
5	*al-Shãffãt*	37	13	*al-Muthaffifîn*	83
6	*al-Ahqãf*	46	14	*al-Falaq*	113
7	*al-Fath*	48	15	*al-Nãs*	114
8	*al-Thûr*	52	16	?	?

Keterangan: * No. Surat, yang bercetak tebal, disesuaikan dengan edisi al-Quran Indonesia.

Seperti terlihat, skema di atas secara aktual hanya memuat 109 surat. Lima surat lainnya (surat 1; 13; 34; 66; dan 96) tidak terdapat di dalamnya. Kelima surat ini barangkali terlewatkan secara tidak sengaja dalam transmisi lisan atau penulisannya. Demikian pula, skema di atas terlihat tidak begitu akurat dalam menyebutkan

jumlah surat. Bagian pertama, yang dikatakan memiliki 16 surat, ternyata hanya berisi 15 surat; bagian kedua, yang disebutkan memiliki 15 surat, ternyata mempunyai 16 surat; bagian ketiga, yang dinyatakan memuat 17 surat, ternyata hanya memiliki 16 surat; dan bagian ketujuh, yang diungkapkan mempunyai 16 surat, ternyata hanya berisi 15 surat. Non-akurasi penyebutan jumlah surat dalam riwayat ini barangkali dikarenakan sebab yang sama, yakni kekeliruan dalam transmisi lisan atau penulisannya.

Namun prinsip penyusunan tata-urutan surat dalam mushaf Ali di atas terlihat sangat transparan. Prinsip tersebut mengacu kepada suatu kombinasi antara tata-urutan mushaf dengan bagian-bagian pengelompokannya (*juz'*). Bila rincian bagian-bagian tersebut diuraikan dalam teks menurut sekuensi riwayat, maka masing-masing dari ketujuh bagian itu menyatukan sejumlah tertentu surat-surat terpilih – antara 16 sampai 17 surat. Pilihan surat-surat ini tampaknya tidak bersifat arbitrer, karena setiap bagian secara teratur dimulai dengan nomor surat yang lebih kecil (surat 2 sampai surat 8) menurut susunan surat-surat dalam mushaf resmi (utsmani). Kemudian surat-surat selanjutnya, dalam bagian-bagian tersebut, disusun secara progresif ke arah nomor-nomor surat yang lebih besar.

Dengan demikian, terlihat suatu ketergantungan tata urutan surat yang sangat kuat kepada sekuensi surat di dalam mushaf utsmani. Tata urutan surat ini secara jelas juga berseberangan dengan riwayat yang menyatakan bahwa penyusunan surat dalam kumpulan al-Quran Ali dilakukan secara kronologis. Sementara pengelompokkan dalam bagian-bagian (*ajzã'*) lebih memberi kesan bahwa aransemen mushaf Ali dilakukan jauh di kemudian hari. Pengelompokan al-Quran ke dalam bagian-bagian (*ajzã'*), sebagaimana diketahui secara pasti, merupakan fenomena yang baru muncul pada masa bani Ummayah.

Ketika Utsman melakukan pengumpulan mushaf resmi al-Quran, Ali terlihat menyokongnya dengan mengatakan bahwa seandainya ia berada di posisi Utsman, ia akan melakukan hal senada. Berdasarkan hal ini, dapat diduga bahwa ia juga turut menyerahkan naskahnya untuk dimusnahkan ketika Utsman memerintahkan hal itu. Karena, jika mushaf ini bisa selamat dari kemusnahannya, kaum Syi'ah pasti akan menjadikannya sebagai

mushaf standar dan otoritatif mereka, alih-alih dari memperlakukan bacaan (*qirã'ah*) atau mushaf Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b sebagai favorit.[39] Yang ada di tangan kaum Syi'ah selama ini adalah salinan-salinan teks mushaf utsmani, sekalipun dikatakan bahwa salinan-salinan tersebut ditulis sendiri oleh Ali atau salah satu anak keturunannya.

Dari sejumlah riwayat yang terdapat di dalam perbendaharaan kitab-kitab *mashãhif* dan tafsir-tafsir tradisional, dapat ditemukan jejak-jejak varian bacaan Ali yang relatif tidak banyak berbeda dari bacaan resmi mushaf standar utsmani edisi Mesir. Varian bacaan Ali ini telah dihimpun Arthur Jeffery, bersama varian-varian bacaan lainnya dalam mushaf-mushaf pra-utsmani.[40] Menurut Jeffery, bacaan Ali yang berbeda itu mungkin kembali kepada varian-varian bacaan yang masih diingatnya dari naskah al-Quran yang dikumpulkannya, atau bisa juga sekedar penafsirannya terhadap teks utsmani.[41]

Dari segi perbedaan vokalisasi untuk kerangka konsonantal yang sama, Ali misalnya membaca kata *gayri* (غير), yang muncul dalam 1:7, sebagai *gayra* (غير); ungkapan *lijibrîla* (لجبريل) dalam 2:97, dibaca *lijabrã'il* (لجبرائل , terkadang ditulis لجبرإل); kata *nûr* (نور) dalam 24:35, dibaca sebagai kata kerja *nawwara*; kata *'ãdan* (عادا) dalam 53:50, dibaca *'ãdin* (عاد); ungkapan *yahdi qalbahu* (يهدقلبه) dalam 64:11, dibaca *yuhdã qalbuhu* (يهدىقلبه); serta lainnya.

Perbedaan pemberian titik-titik diakritis untuk kerangka grafis yang sama juga ditemukan dalam mushaf Ali, dan bisa diilustrasikan dengan kerangka konsonantal حيفا (2:182), yang dalam teks utsmani disalin dengan *janafan* (جنفا), namun dalam teks Ali disalin dengan *hayfan* (حيفا); kerangka konsonan يقص (6:57), dalam teks utsmani disalin dengan *yaqushshu* (يقص), dalam naskah Ali ditulis dengan *yaqdliya* (يقضى); kerangka grafis احوىكم (49:10), dalam teks utsmani ditulis *'akhawaykum* (أخويكم), dalam kodeks Ali tersalin *ikhwãnikum* (إخوانكم).

Perbedaan kerangka konsonantal yang mengekspresikan sinonim-sinonim (*murãdif*) juga bisa ditelusuri dalam mushaf Ali. Contohnya, kata *al-shadafayni* (الصدفين) dalam 18:96, menjadi *al-jabalayni* (الجبلين); kata *hashabu* (حصب) dalam 21:98, menjadi *hathabu* (حطب); kata *fa-s'aû* (فاسعوا) dalam 62:9, menjadi *fa-mdlû* (فامضوا); dan lainnya. Terkadang susunan kata berada dalam posisi

terbalik di dalam mushaf Ali, seperti ungkapan *al-mawti bi-l-haqqi* (الموت بالحق) dalam 50:19, dibalik menjadi *al-haqqi bi-l-mawti*, yang tidak mempengaruhi makna secara umum.

Di sejumlah tempat, terdapat sisipan kata atau sekelompok kata dalam teks mushaf Ali, yang fungsinya terlihat sebagai keterangan tambahan (*gloss*). Contohnya, setelah ungkapan *ihdinã* (اهدنا) dalam 1:6, disisipkan kata *tsabbitnã* (ثبتنا); di tengah kata *wa al-mu'minûn* (والمؤمنون) dalam 2:285, ditambahkan kata *ãmana* (آمن), sehingga bacaannya menjadi *wa ãmana al-mu'minûn* (وآمن المؤمنون); di tengah-tengah ungkapan *'anã 'ãtîka* (اناءاتيك) dalam 27:40, ditambahkan sekelompok kata, sehingga bacaannya bagian ini menjadi *anã anzhuru fî kitãbi rabbî fa-'ãtîka* (اناأنظر في كتاب ربى فآتيك); dan lainnya. Tetapi yang menarik dari sejumlah besar versi bacaan Ali adalah eksisnya riwayat yang mengungkapkan bahwa ia membaca 26:215-216 dengan "bacaan Syi'ah":[42] *wa hum ahlu baytika min al-mu'minîn fa-in 'ashawka wa rahthaka min hum al-mukhlashîn fa-qul ...*, sebagaimana dibaca juga oleh Ibn Mas'ud.

Kumpulan al-Quran lainnya yang diduga digarap segera setelah wafatnya Nabi adalah mushaf Salim ibn Ma'qil (w. 633). Seperti diinformasikan dalam sejumlah riwayat, Salim merupakan salah seorang dari sejumlah sahabat yang mendapat rekomendasi Nabi untuk mengajarkan al-Quran kepada kaum Muslimin.[43] Pemunculan namanya dalam jajaran sahabat yang menghimpun al-Quran pada masa Nabi dan dalam daftar *qurrã'* yang awal barangkali lantaran rekomendasi tersebut. Sebagaimana Ali, Salim – segera setelah wafatnya Nabi – bersumpah tidak akan meninggalkan rumahnya sebelum selesai mengumpulkan al-Quran secara tertulis, dan karena itu – dalam riwayat – dipandang sebagai orang pertama yang secara aktual mengumpulkan material-material wahyu ke dalam suatu kodeks.[44]

Dikabarkan juga bahwa penamaan kumpulan tertulis al-Quran sebagai *mushhaf* bersumber darinya. Kata ini dipelajarinya dari bahasa Habsyi (ethiopik) yang memiliki makna serupa – yakni "kitab" atau "kodeks." Al-Suyuthi juga mengemukakan riwayat lain yang mengungkapkan keterlibatan Salim dalam pengumpulan al-Quran atas perintah Khalifah Abu Bakr. Tetapi, karena Salim termasuk di antara sejumlah Muslim yang terbunuh dalam pertempuran Yamamah pada 12H, maka riwayat terakhir ini jelas

bertentangan dengan riwayat-riwayat pengumpulan Zayd yang dilakukan setelah pertempuran Yamamah. Tidak berlebihan jika al-Suyuthi dengan tepat menyebut riwayat tersebut sebagai *garîb* ("aneh" atau "asing").[45]

Sekalipun riwayat tentang pengumpulan Salim yang dilakukan segera setelah wafatnya Nabi dipandang lemah oleh sejumlah otoritas Muslim, namun pelik untuk membayangkan bagaimana riwayat semacam itu bisa eksis, jika pada masa awal Islam Salim dikenal secara populer sebagai pemilik sebuah mushaf. Lebih jauh, dalam kitab-kitab *Thabaqãt* ia dicatat sebagai salah seorang yang telah mentransmisikan suatu *riwãyah fî hurûf al-qur'ãn*.[46] Namun, barangkali karena masa hidupnya yang lebih singkat dibandingkan pengumpul-pengumpul al-Quran lain, hampir-hampir tidak dapat ditemukan jejak varian bacaannya. Dari berbagai riwayat yang ada, hanya terdapat dua butir varian bacaannya yang sampai ke masa kita: (i) diriwayatkan bahwa ia membaca kata *nunsihã* (ننسها) dalam 2:106 sebagai *nunsikahã* (ننسكها); dan (ii) kata *shurifat* (صرفت) dalam 7:47 dibacanya sebagai *qulibat* (قلبت).

Uraian di atas mengungkapkan sejarah pemeliharaan al-Quran hingga beberapa saat setelah wafatnya Nabi pada 11H/632. Sekalipun sejumlah sarjana Muslim meragukan adanya kumpulan al-Quran dalam bentuk mushaf pada saat itu, paling tidak mereka memandang bahwa seluruh bagian al-Quran telah dipelihara ketika itu dalam bentuk fragmen-fragmen tertulis – di atas bahan-bahan yang ada, sebagaimana telah diuraikan di atas – dan terutama sekali dalam bentuk hafalan. Rasulullah, menurut sudut pandang ini, juga telah membuat semacam aransemen ayat dalam tiap-tiap surat yang diketahui dan diikuti secara luas oleh pengikutnya.

Berseberangan dengan opini yang dikembangkan kalangan ortodoksi Islam, beberapa sarjana Barat justeru mengemukakan teori sebaliknya bahwa al-Quran telah dikumpulkan pada masa Nabi. Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab lalu, Bell – berpijak pada doktrin *nãsikh-mansûkh* serta sejumlah "bukti" internal tentang revisi di dalam al-Quran dan penggunaan dokumen tertulis – mengemukakan bahwa Nabi sendirilah yang "mengumpulkan" dan mengedit teks final al-Quran.[47] Sementara sarjana Barat lainnya, John Burton, yang mengadopsi teori Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht tentang hadits, menilai seluruh

riwayat tentang pengumpulan al-Quran mulai dari masa Nabi, yang dilakukan para sahabatnya, hingga ke masa Utsman – dengan berbagai varian bacaannya – merupakan rekayasa para ahli fikih belakangan untuk mendukung teori *nãsikh-mansûkh* mereka dengan menyembunyikan kenyataan bahwa teks final al-Quran tidak dihasilkan oleh Utsman melainkan oleh Nabi sendiri.[48] Dalam kesimpulan akhirnya Burton mengemukakan:

> Jika teori tentang mushaf utsmani runtuh, lantaran pengumpulan semacam itu tidak pernah dilakukan, hal ini berarti hanya ada satu teks al-Quran yang eksis selama ini .... Apa yang kita miliki kini di tangan kita adalah *mushhaf* Muhammad.[49]

Tetapi, menurut A.T. Welch, teori Burton terlalu berlebih-lebihan dan tidak ditopang dengan alasan-alasan yang meyakinkan untuk hipotesisnya sendiri.[50] Lebih jauh, temuan-temuan manuskrip al-Quran yang awal – terutama manuskrip pra-utsmani di San'a, Yaman – telah meruntuhkan gagasan tentang pengumpulan al-Quran yang dilakukan sendiri oleh Nabi. Dalam manuskrip San'ani ini, tidak hanya eksis perbedaan dalam bacaan dengan mushaf utsmani, baik menyangkut vokalisasi ataupun teks konsonantalnya, tetapi juga dalam penghitungan surat, aransemennya, dan sejumlah kekhususan ortografis.[51] Lebih jauh, eksistensi mushaf yang berasal dari Nabi itu jelas sangat meragukan, karena kalau mushaf semacam itu benar-benar eksis, maka kebutuhan untuk mengumpulkan al-Quran setelah meninggalnya Nabi tidak mungkin muncul ke permukaan. Kesimpulan ini, tentu saja, tidak menegasikan eksistensi mushaf-mushaf yang diupayakan pengumpulannya secara personal oleh sejumlah sahabat ketika proses pewahyuan al-Quran tengah berlangsung, dan kemudian disempurnakan beberapa saat setelah wafatnya Nabi.

Pengumpulan Pertama Zayd ibn Tsabit

Teori paling populer di kalangan ortodoksi Islam tentang pengumpulan pertama al-Quran secara tertulis adalah bahwa upaya semacam ini secara resmi baru dilakukan pada masa kekhalifahan

Abu Bakr. Sebelumnya, al-Quran belum terhimpun di dalam satu mushaf, sekalipun terdapat fragmen-fragmen wahyu ilahi yang berada dalam pemilikan sejumlah sahabat.[52] Riwayat-riwayat tentang pengumpulan al-Quran sebelum masa Abu Bakr selalu ditafsirkan sebagai "pengumpulan ke dalam dada manusia" atau penghafalannya untuk membela dan menjamin keabsahan teori ini.

Tentang pengumpulan al-Quran pada masa pemerintahan Abu Bakr, ada sejumlah riwayat yang saling bertolak belakang. Riwayat-riwayat ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori utama: versi mayoritas dan versi minoritas yang membias. Riwayat-riwayat versi mayoritas, sekalipun tersebar luas, hanya mengalami sedikit perubahan yang tidak substansial dalam kandungannya. Salah satunya adalah yang diriwayatkan Bukhari (w. 870) berikut ini:

> Dari Zayd ibn Tsabit, ia berkata: "Abu Bakr memberitahukan kepadaku tentang orang yang gugur dalam pertempuran Yamamah, sementara Umar berada di sisinya. Abu Bakr berkata: Umar telah datang kepadaku menceriterakan bahwa peperangan Yamamah telah mengakibatkan gugurnya banyak penghafal (*qurrã'*) al-Quran, dan aku (Umar) khawatir akan berguguran pula para penghafal lainnya dalam peperangan-peperangan lain sehingga mungkin banyak bagian al-Quran akan hilang. Umar minta agar aku memerintahkan untuk mengumpulkan al-Quran. Lalu aku katakan kepada Umar: Bagaimana mungkin aku melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulullah? Umar berkata: Demi Allah ini merupakan hal yang baik. Umar senantiasa mendesak aku untuk melakukan hal tersebut sampai akhirnya Allah melapangkan hatiku dan aku pahami maksud Umar. Selanjutnya Zayd berkata: Kemudian Abu Bakr berkata kepadaku: Sesungguhnya kamu adalah pemuda yang cekatan dan aku tidak meragukan kemampuanmu; kamu dulu adalah penulis wahyu untuk Rasulullah, kini telusurilah jejak al-Quran dan kumpulkanlah (ke dalam suatu mushaf). Zayd berkata: Demi Allah, seandainya aku disuruh memindahkan gunung, maka pekerjaan ini tidak lebih berat dari perintah

mengumpulkan al-Quran. Lalu aku berkata: Kenapa Anda berdua (Abu Bakr dan Umar) melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulllah? Maka Abu Bakr menjawab: Demi Allah itu pekerjaan yang baik. Setelah berulangkali Abu Bakr mendesakku, akirnya Allah melapangkan hatiku sebagaimana dilapangkannya hati Abu Bakr dan Umar. Aku lalu mencari al-Quran yang tertulis di atas pelepah-pelepah kurma, batu-batu tulis,[53] dan yang tersimpan (dalam bentuk hafalan) di dada-dada manusia, kemudian aku kumpulkan. Akhirnya aku temukan bagian akhir surat al-Tawbah pada Abu Khuzaimah al-Anshari, yang tidak kudapatkan pada orang lain (yaitu: *laqad jã'akum rasûl min anfusikum* ... dan seterusnya hingga akhir surat)." Dan *shuhuf* (yang telah dikumpulkan itu) berada di tangan Abu Bakr sampai wafatnya, lalu dipegang Umar semasa hidupnya, kemudian disimpan oleh Hafshah bint Umar.[54]

Berbeda dengan versi mayoritas, versi minoritas yang membias tidak memiliki kesatuan pandang tentang pribadi-pribadi yang bergulat dan terkait secara langsung atau tidak langsung dengan pengumpulan pertama al-Quran. Di atas telah ditunjukkan bahwa terdapat sejumlah riwayat terpencil yang mengemukakan Ali ibn Abi Thalib dan Salim ibn Ma'qil sebagai pengumpul pertama al-Quran, di samping laporan-laporan tentang eksistensi sejumlah mushaf al-Quran yang dikumpulkan sahabat Nabi lainnya.

Demikian pula, dalam versi mayoritas Umar dikenal sebagai penggagas intelektual pengumpulan pertama al-Quran, sedangkan Abu bakr merupakan orang yang memerintahkan pengumpulan – dalam kapasitasnya sebagai penguasa – dan menunjuk pelaksana teknis, serta menerima hasil pekerjaan berupa mushaf al-Quran. Sementara dalam versi minoritas terdapat riwayat al-Zuhri (w. 742) yang mengungkapkan bahwa, ketika banyak kaum Muslimin yang terbunuh dalam pertempuran Yamamah, Abu Bakrlah yang justeru mencemaskan akan musnahnya sejumlah besar *qurrã'*.[55]

Riwayat versi minoritas lainnya bahkan memangkas peran Khalifah Pertama dan meletakkan keseluruhan upaya pengumpulan al-Quran di atas pundak Khalifah kedua. Dalam riwayat ini dikisahkan bahwa suatu ketika Umar bertanya tentang suatu bagian al-Quran dan dikatakan bahwa bagian tersebut berada pada

seseorang yang tewas dalam pertempuran Yamamah. Ia mengekspresikan rasa kehilangan dengan mengucapkan *innã li-llãhi wa innã ilayhi rãji'ûn*, lalu memerintahkan untuk mengumpulkan al-Quran, sehingga "Umar adalah orang pertama yang mengumpulkan al-Quran ke dalam mushaf."[56] Di sini, secara implisit disebutkan bahwa baik proses awal maupun proses akhir pengumpulan al-Quran berlangsung pada masa pemerintahan Umar.

Riwayat lain mengungkapkan bahwa pekerjaan pengumpulan itu tidak terselesaikan dengan terbunuhnya Khalifah Umar:

> Umar ibn Khaththab memutuskan mengumpulkan al-Quran. Ia berdiri di tengah manusia dan berkata: "Barang siapa yang menerima bagian al-Quran apapun langsung dari Rasulullah, bawalah kepada kami." Mereka telah menulis yang mereka dengar (dari Rasulullah) di atas lembaran-lembaran, luh-luh, dan pelepah-pelepah kurma. Umar tidak menerima sesuatupun dari seseorang hingga dua orang menyaksikan (kebenarannya). Tetapi ia terbunuh ketika tengah melakukan pengumpulannya. Utsman ibn Affan bangkit (melanjutkannya) dan berkata: "Barang siapa yang memiliki sesuatu dari Kitab Allah, bawalah kepada kami...."[57]

Riwayat di atas, selain mengungkapkan penggagas pengumpulan al-Quran dan tidak selesainya proses tersebut dilakukan oleh Umar, juga mengemukakan kriteria penerimaan riwayat al-Quran – kesaksian dua saksi – yang senada dengan versi mayoritas. Dalam riwayat-riwayat tentang "ayat rajam,"[58] juga dapat dilihat peran yang dimainkan Umar dalam pengumpulan al-Quran. Sebagaimana dilaporkan sejumlah riwayat, Umar cemas bahwa kaum Muslimin akan melupakan "ayat rajam" bila tidak terdapat dalam Kitab Allah.[59] Namun, menurut riwayat lain, Umar mengaku bahwa ayat tersebut tidak diterima darinya, karena ia tidak ingin didakwa telah membuat suatu tambahan terhadap wahyu.[60]

Dalam *Itqãn*, dikutip riwayat yang mengemukakan bahwa pencantuman "ayat rajam" ke dalam mushaf ditolak karena tidak dipenuhinya persyaratan kesaksian oleh Umar – yakni hanya ia sendiri yang memandang ayat tersebut sebagai bagian wahyu.[61] Tetapi, riwayat ini terlihat berseberangan dengan riwayat lain yang

mengungkapkan bahwa Ubay ibn Ka'b juga mengetahui eksistensi "ayat rajam" sebagai bagian dari wahyu, dan menyalin ke dalam kodeksnya.[62] Sebagaimana akan ditunjukkan dalam bab 7, ayat ini barangkali tidak dapat dihitung sebagai bagian kitab suci kaum Muslimin, karena mengandung beberapa terma asing yang tidak pernah digunakan dalam perbendaharaan kata al-Quran.

Sehubungan dengan Ubay, suatu riwayat minoritas mengungkapkan keterlibatannya dalam pengumpulan Abu Bakr. Dalam riwayat ini disebutkan bahwa ketika al-Quran dikumpulkan ke dalam mushaf pada masa Khalifah Abu Bakr, beberapa orang menyalin didikte oleh Ubay. Ketika mencapai 9:127, beberapa di antaranya memandang bahwa itu merupakan bagian al-Quran yang terakhir kali diwahyukan. Tetapi, Ubay menunjukkan bahwa Nabi telah mengajarkannya dua ayat lagi (9:128-129), yang merupakan bagian terakhir dari wahyu.[63] Versi lain dari riwayat ini mengungkapkan bahwa al-Quran itu dikumpulkan dari mushaf Ubay (*annahum jama'û al-qur'ãn min mushhaf Ubay*...).[64] Sebagaimana terlihat, riwayat-riwayat tentang peran Ubay ini – seperti versi-versi minoritas lainnya – telah menegasikan riwayat mayoritas tentang pengumpulan yang dilakukan Zayd.

Terdapat juga riwayat lainnya yang cukup fantastik. Dalam laporan yang disitir oleh Ya'qubi diungkapkan bahwa Abu Bakr menolak mengumpulkan al-Quran, lantaran Nabi tidak pernah melakukannya. Karena itu, Umar melakukan sendiri pekerjaan tersebut dan menulis wahyu di atas lembaran-lembaran. Kemudian ia menugaskan 25 orang Quraisy dan 50 orang Anshar untuk menyalin sahifah tersebut dan mengajukannya kepada Sa'id ibn al-'Ash (w. 675).[65] Sebagaimana terlihat, laporan ini telah memporakporandakan riwayat-riwayat tentang pengumpulan pertama al-Quran yang dilakukan Zayd atas perintah Abu Bakr dan kumpulan al-Qurannya. Tetapi, jumlah orang yang terlibat dalam proses penyalinan tersebut – yang demikian banyak – tidak pernah ditemui dalam berbagai versi pengumpulan al-Quran lainnya, bahkan pada masa Utsman sekalipun. Dari sudut pandang historis, laporan ini jelas merupakan rekayasa belakangan, karena Sa'id adalah seorang anak kecil berumur 11 tahun ketika Umar mulai berkuasa. Jadi, upaya untuk memperoleh justifikasi Sa'id untuk suatu kumpulan al-Quran semacam itu tentunya tidak logis.

Versi minoritas lainnya berupaya mendamaikan kesimpang-siuran antara versi mayoritas pengumpulan Zayd dan versi minoritas tentang pengumpulan pertama al-Quran yang dilakukan Khalifah Umar. Dalam laporan ini diungkapkan bahwa Zayd – atas perintah Abu Bakr – menuliskan wahyu-wahyu al-Quran di atas potongan-potongan lembaran kulit dan pelepah-pelepah kurma. Setelah wafatnya Abu Bakr – jadi pada masa kekhalifahan Umar – ia menyalin teks wahyu itu ke dalam lembaran-lembaran yang disatukan (*fî shahîfah wãhidah*).[66] Dengan bentuk pelaporan semacam ini, kedua versi tentang pengumpulan pertama al-Quran itu tentunya tidak lagi bertabrakan.

Dalam versi mayoritas di atas, alasan penunjukkan Zayd sebagai pelaksana teknis pengumpulan al-Quran terlihat sangat transparan, dan terdapat kesepakatan tentangnya dalam keseluruhan riwayat. Usia muda, inteligensia tinggi, dan pekerjaan di masa Nabi sebagai penulis wahyu, merupakan kriteria yang dipegang Abu Bakr dalam penunjukkan Zayd sebagai pengumpul al-Quran. Dengan demikian, riwayat tersebut memberikan garansi terhadap *isnãd* teks wahyu yang dihasilkannya: riwayat itu *marfû'*, diterima langsung dari Nabi sendiri. Sayangnya, dalam riwayat ini tidak disebutkan prasyarat lainnya yang cukup penting, yakni kemampuan Zayd dalam menghafal al-Quran. Tetapi, kriteria ini dapat dipastikan eksistensinya dari karakteristik utama aksara Arab ketika itu yang lebih berfungsi sebagai alat untuk memudahkan hafalan. Sementara tentang kriteria pertama – yakni usia muda – mungkin bisa dipahami dari sisi politik. Abu Bakr barangkali memandang bahwa dari anak muda semacam Zayd bisa diharapkan ketaatan atau kepatuhan terhadap perintah khalifah, ketimbang dari para pejabat senior yang keras kepala.

Laporan-laporan tentang cara kerja Zayd mengungkapkan bahwa ia telah berupaya keras menelusuri jejak-jejak orisinal wahyu dengan berpijak secara ketat pada kriteria penerimaan periwayatan wahyu, baik secara tertulis atau oral. Bagian akhir laporan yang mengungkapkan penanganannya terhadap dua ayat terakhir surat 9 – tepatnya 9:129-130 – memang memberi kesan bahwa terkadang ia juga bersikap arbitrer dalam proses pengumpulan. Riwayat lain berupaya membela sikap arbitrer Zayd ini dengan mengemukakan alasan bahwa Nabi memandang kesaksian Abu Khuzaimah ibn

Tsabit (w.657) setara dengan dua saksi.[67] Tetapi, pembelaan ini terkesan mengada-ada karena melecehkan Umar, yang dalam riwayat tersebut dikatakan tidak diterima "ayat rajam"-nya karena tidak memiliki saksi selain dirinya. Yang agak logis adalah penjelasan bahwa Zayd menyadari ada bagian al-Quran yang telah dihafalnya tidak berhasil ditelusuri jejaknya di kalangan kaum Muslimin, kecuali pada Abu Khuzaimah. Karena itu, kesaksian terhadap bagian akhir surat 9 sebagai bagian dari al-Quran dikemukakan oleh dua orang: Abu Khuzaimah dan Zayd sendiri.

Dengan demikian, konsern terhadap *isnãd* al-Quran dan kemutawatirannya (*tawãtur*) terlihat sangat gamblang dalam laporan-laporan pengumpulan Zayd di atas. Tidak satu pun bagian al-Quran yang merupakan *khabar wã<u>h</u>id* – riwayat terisolasi yang hanya didukung mata rantai periwayatan tunggal. Tidak satu pun yang bakal diterima sebagai bagian al-Quran atau dimasukkan ke dalam kitab suci tersebut, kecuali wahyu-wahyu yang didengar langsung dari Nabi sendiri dan memenuhi kriteria kesaksian yang ditetapkan – yakni dua saksi.

Berbagai versi riwayat pengumpulan pertama al-Quran yang telah dikemukakan memperlihatkan keberadaan pandangan-pandangan yang beragam di kalangan umat Islam. Pandangan pertama – disebut di atas sebagai versi mayoritas – mengungkapkan bahwa pengumpulan pertama al-Quran dituntaskan pada masa kekhalifahan Abu Bakr. Sementara pandangan kedua – versi minoritas yang membias – tidak menyepakati sudut pandang pertama dan menetapkan pengumpulan al-Quran pada masa kekhalifahan Umar. Dalam versi minoritas juga terdapat bias berupa upaya untuk mendamaikan kedua versi pengumpulan itu, bahkan dengan versi pengumpulan pada masa Khalifah Ketiga, dan pemunculan dua nama lainnya – Ali dan Salim – sebagai pengumpul pertama al-Quran. Tetapi, pemunculan kedua nama ini hanya menekankan karakter personal upaya pengumpulan al-Quran yang dilakukan keduanya, tidak dalam kaitannya dengan kumpulan resmi yang diotorisasi khalifah, sebagaimana diungkapkan dalam versi mayoritas.

Namun, versi mayoritas yang menuturkan kisah pengumpulan pertama al-Quran di atas dapat dikritik berdasarkan sejumlah pijakan. Pertama, versi tersebut memandang bahwa sampai masa

wafatnya Muhammad tidak terdapat salinan otoritatif wahyu-wahyu al-Quran dan tidak terdapat upaya untuk menyusunnya. Tetapi, seperti diperlihatkan di atas, hal ini agak tidak logis, karena sejumlah laporan menyebutkan adanya kegiatan pengumpulan al-Quran di kalangan tertentu sahabat Nabi yang dilakukan secara serius dan penuh kesadaran semasa hidup Nabi dan segera setelah wafatnya. Di samping itu, ditemukan banyak ketidaksesuaian antara versi mayoritas dan berbagai laporan lainnya dalam versi senada tentang masalah ini.

Jadi, tidak ada kesepakatan tentang *Intellektuelle Urheber* (penggagas intelektual) pengumpulan al-Quran. Pada umumnya dikatakan bahwa Umarlah yang menggagaskannya, sebagaimana terungkap dalam hadits Zayd di atas. Tetapi, terkadang, juga dikisahkan bahwa Abu Bakr yang memerintahkan pengumpulan al-Quran atas inisiatifnya sendiri.[68] Di sisi lain, sebagaimana telah dikemukakan, terdapat laporan-laporan versi minoritas yang mengungkapkan Umar sebagai pengumpul pertama al-Quran dan secara total mengeluarkan Abu Bakr. Dalam versi minoritas yang membias ini juga ditemukan laporan-laporan yang berupaya mengharmoniskan kedua sudut pandang tersebut.

Dalam laporan tentang pengumpulan pertama ini, terdapat dua motif yang selalu dikemukakan dalam latar belakang diambilnya langkah tersebut. Yang pertama adalah bahwa Nabi belum mengumpulkan al-Quran ke dalam suatu mushaf tunggal hingga wafatnya. Motif kedua, yang berhubungan erat dengan motif pertama, adalah wafatnya sejumlah besar penghafal (*qurrã'*, secara harfiah bermakna para pembaca atau pelafal) al-Quran pada pertempuran Yamamah, yang menimbulkan kecemasan Umar ibn Khaththab bahwa banyak bagian al-Quran yang nantinya akan hilang.

Sehubungan dengan motif pertama, memang dapat dipastikan bahwa Nabi sama sekali tidak meninggalkan kodeks al-Quran dalam bentuk lengkap yang dapat dijadikan pegangan bagi kaum Muslimin. Kalau tidak demikian, tentunya tidak akan timbul upaya untuk mengumpulkan al-Quran setelah wafatnya Nabi. Tetapi, sebagaimana telah dikemukakan, terdapat upaya yang serius dan sadar dari kalangan sahabat Nabi untuk memelihara wahyu-wahyu dalam bentuk tertulis, seraya tetap berpatokan pada petunjuk-

petunjuknya tentang komposisi kandungan kitab suci tersebut. Jadi, wafatnya sejumlah penghafal al-Quran – sebagaimana diungkapkan dalam motif kedua – barangkali bukan merupakan alasan utama untuk mencemaskan hilangnya bagian-bagian al-Quran.

Lebih jauh, rincian motif kedua telah dikritik sejumlah pengamat Barat. Dalam laporan-laporan yang sampai kepada kita, disebutkan bahwa penghafal al-Quran yang gugur dikala itu sejumlah 70 orang, bahkan dalam riwayat lain disebutkan sebanyak 500 orang.[69] Tetapi, ketika nama-nama para penghafal al-Quran ditelusuri dalam daftar orang-orang yang tewas – seluruhnya berjumlah sekitar 1200 orang – ternyata hanya ditemukan sejumlah kecil nama yang mungkin menghafal banyak bagian al-Quran. L.Caetani bahkan menunjukkan bahwa yang tewas ketika itu hampir seluruhnya pengikut baru Islam. Sementara Schwally menyebutkan bahwa dari pemeriksaannya terhadap daftar nama-nama penghafal al-Quran yang gugur, ia hanya menemukan dua orang yang bisa dikatakan memiliki pengetahuan al-Quran yang meyakinkan: Abd Allah ibn Hafsh ibn Ganim dan Salim ibn Ma'qil, klien Abu Hudzaifah – dalam riwayat lainnya juga dikenal sebagai salah seorang pemilik mushaf al-Quran yang dikumpulkan segera setelah wafatnya Nabi.[70] Dengan demikian, pengaitan motif pengumpulan al-Quran di masa Abu Bakr dengan gugurnya sejumlah besar penghafal al-Quran dalam pertempuran Yamamah sangat sulit dipertahankan.

Sekalipun alasan penolakan pengaitan pertempuran Yamamah tidak bisa diterima, tetapi laporan versi mayoritas Zayd lebih memperlihatkan bahwa pengumpulan al-Quran yang dilakukannya itu hampir secara eksklusif bergantung pada dokumen-dokumen atau sumber-sumber tertulis. Eksistensi dokumen-dokumen semacam ini, sebagaimana telah diperlihatkan di atas, memang tidak dapat diragukan. Karena itu, kesimpulan bahwa tewasnya penghafal al-Quran – apalagi yang telah memiliki rekaman tertulis wahyu seperti Salim – tidak mungkin menimbulkan kecemasan atau menjadi penyebab utama hilangnya bagian-bagian al-Quran, terlihat cukup beralasan.

Masa pengumpulan al-Quran yang dilakukan oleh Zayd juga terlihat sangat singkat. Sebagaimana diketahui, Abu Bakr hanya

memerintah kekhalifahan Islam ketika itu selama kurang lebih dua tahun – mulai Rabi' al-Awwal 11H/632 sampai Jumada al-Tsani 13H/634. Sementara Zayd memulai tugasnya, menurut riwayat di atas, setelah peperangan Yamamah (bulan ketiga tahun ke-12H). Hal ini berarti bahwa waktu yang tersisa bagi Zayd untuk melaksanakan pekerjaannya, yang "seberat memindahkan gunung" – demikian komentar Zayd dalam riwayat di atas – hingga wafatnya Abu Bakr, hanya sekitar 15 bulan.[71] Jadi, jangka waktu ini terlihat terlalu pas-pasan untuk mengumpulkan teks-teks al-Quran yang tercerai-berai dan relatif sulit ditelusuri.

Sebagaimana disebutkan dalam versi mayoritas, karakter mushaf yang dikumpulkan Zayd pada esensinya merupakan mushaf resmi, karena dilakukan atas perintah dan otoritas Khalifah Abu Bakr. Karakter semacam ini masih terlihat menonjol ketika kepemilikan mushaf tersebut jatuh ke tangan Umar, Khalifah Kedua, setelah wafatnya Abu Bakr. Suatu kumpulan "resmi" al-Quran semacam itu tentunya bisa diduga memiliki otoritas dan pengaruh luas, sebagaimana dinisbatkan kepadanya. Tetapi, bukti semacam ini tidak ditemukan dalam kenyataan sejarah. Kumpulan-kumpulan atau mushaf-mushaf al-Quran lainnya – seperti mushaf Ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'b atau Abu Musa al-Asy'ari – justeru terlihat lebih otoritatif dan memiliki pengaruh luas di berbagai wilayah kekhalifahan Islam ketika itu, ketimbang mushaf yang dikumpulkan Zayd. Masih dalam alur yang sama, pertikaian yang disebabkan perbedaan bacaan dalam mushaf-mushaf otoritatif dan berpengaruh pada masa Utsman barangkali tidak akan timbul jika pada waktu itu telah ada suatu mushaf resmi di tangan khalifah yang bisa dijadikan rujukan.

Dengan demikian, karakter resmi mushaf al-Quran yang dikumpulkan Zayd pada masa pemerintahan Abu Bakr terlihat sangat meragukan. Bahkan perjalanan historis selanjutnya mushaf tersebut, dari tangan Umar kemudian berpindah ke Hafshah sebagai warisan, lebih menunjukkan karakter personalnya. Suatu mushaf resmi yang pengumpulannya diotorisasi khalifah tentunya tidak logis jika jatuh ke pemilikan pribadi Hafshah, sekalipun ia merupakan puteri Khalifah Umar dan janda Nabi.

Kenyataan bahwa Hafshah memiliki sebuah mushaf al-Quran barangkali bisa dijustifikasi oleh laporan-laporan tentang

pengumpulan al-Quran pada masa Khalifah Ketiga, Utsman ibn Affan, karena disebutkan bahwa komisi yang dibentuk Utsman untuk mengumpulkan al-Quran telah mendasarkan kodifikasi kanoniknya pada naskah Hafshah. Tetapi, sebagaimana ditunjukkan di atas, mushaf yang berada di tangan Hafshah lebih memiliki karakter personal, bukan kumpulan resmi. Penyebutan mushaf Hafshah sebagai basis kodifikasi Utsman dalam riwayat itu juga terlihat sangat meragukan. Dari laporan sejumlah riwayat diketahui bahwa mushaf tersebut berulang kali diminta oleh Marwan ibn al-Hakam (w. 685), ketika menjabat sebagai Gubernur Madinah, untuk dimusnahkan. Upaya ini baru berhasil dilakukan setelah wafatnya Hafshah. Alasan pemusnahannya adalah kekuatiran Marwan bahwa bacaan-bacaan tidak lazim di dalamnya akan menyebabkan perselisihan di dalam masyarakat Muslim.[72] Dari laporan semacam ini dapat dipastikan bahwa naskah Hafshah jelas tidak memadai sebagai basis utama untuk kodifikasi Utsman. Tetapi, tentu saja, hal ini tidak menafikan kemungkinan penggunaannya – bukan sebagai sumber utama – bersama naskah-naskah lainnya dalam upaya pengumpulan tersebut.

Pengaitan dalam laporan-laporan pengumpulan Utsman kepada naskah Hafshah, pada faktanya, merupakan upaya untuk menghubungkan mushaf utsmani dengan riwayat pengumpulan sebelumnya. Tampaknya upaya ini merupakan rekayasa belakangan, karena – sebagaimana ditunjukkan di atas – eksistensi kumpulan resmi semacam itu adalah sangat meragukan, demikian pula eksistensi Umar sebagai penggagas intelektualnya. Barangkali kenyataan-kenyataan ini bisa muncul ke permukaan setelah kaum Muslimin secara terpaksa mesti menerima kenyataan pahit bahwa seorang penguasa yang dipandang nepotis dan tidak cakap seperti Utsman – meski pandangan ini masih bisa diperdebatkan – pada faktanya merupakan Bapak Pengumpul al-Quran yang sejati.

Karena itu, agar terdapat suatu keadilan yang merata, para pendahulu Utsman yang menonjol telah dipandang memiliki saham penting dalam persiapan pengumpulan tersebut. Karena tidak terdapat satu jalan pun yang bisa menuntun kembali dari Umar ke Abu Bakr, kecuali jika seorang khalifah dipandang sebagai penggagas intelektualnya, maka Umar kemudian menjadi pilihannya. Salah satu riwayat dalam versi minoritas yang membias

di atas secara jelas mengacu ke arah ini, dan dalam riwayat versi mayoritas yang telah dikemukakan, ditemukan gambaran Umar sebagai kekuatan penggerak yang memungkinkan terjadinya pengumpulan pertama. Pandangan tentang Abu Bakr sebagai otoritas yang memerintahkan pengumpulan pertama barangkali juga dipijakkan pada kehidupan terdahulunya di masa Nabi. Kalau Umar dipandang sebagai yang paling intelek di kalangan khalifah-khalifah awal, maka Abu Bakr memiliki kelebihan lain yang tidak dimiliki Umar: Ia merupakan salah seorang yang pertama kali menyatakan keimanannya kepada Islam dan teman akrab Nabi yang selalu menemaninya bahkan di kala berhijrah. Jadi, adalah mengherankan jika kedua khalifah pertama itu tidak siap melakukan pengumpulan al-Quran; dan akhirnya keinginan khayali yang didasarkan pada kesalehan ini secara gradual mengkristal ke dalam berbagai riwayat tentang pengumpulan al-Quran: "benang merah" yang menjalin ketiga tokoh itu pun dipintal dengan meminimalkan peran penting tokoh terakhir.

Pandangan yang sama tentang rekayasa belakangan kisah-kisah pengumpulan al-Quran hingga masa Umar ibn Khaththab juga dikemukakan salah seorang pemikir Syi'ah kontemporer, al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i (w. 1992).[73] Setelah meneliti berbagai riwayat paling signifikan tentang pengumpulan al-Quran – yang menurutnya bertabrakan antara satu dengan lainnya, dan karena itu tidak mungkin dipercayai kebenarannya – al-Khu'i menegaskan: "...penisbatan pengumpulan al-Quran kepada para khalifah (yakni tiga khalifah pertama – pen.) merupakan suatu pandangan yang bersifat imajinatif, bertentangan dengan Kitab Allah, Sunnah Nabi, dan akal sehat."[74] Ia meyakini bahwa al-Quran dikumpulkan dan direkam secara tertulis pada masa Nabi. Sementara yang dilakukan Khalifah Utsman, ketika mengumpulkan al-Quran pada masa kekhalifahannya, adalah menyatukan kaum Muslimin pada pembacaan satu mushaf otoritatif. Dengan kata lain, lewat upayanya dalam pengumpulan al-Quran, Utsman telah melakukan penyatuan atau standardisasi teks al-Quran.

Tetapi, gagasan seperti yang dikemukakan al-Khu'i ini, seperti telah disinggung, tidak dapat dipertahankan kebenarannya. Temuan manuskrip al-Quran pra-utsmani di San'a, Yaman, merupakan bukti

konklusif yang menentang gagasan semacam itu.[75] Lebih jauh, sebagaimana telah dikemukakan, eksistensi mushaf yang berasal dari Nabi itu hanya merupakan khayalan kosong sejumlah sarjana, karena kalau mushaf semacam itu benar-benar eksis, maka kebutuhan akan kodifikasi al-Quran setelah Nabi tidak akan menjadi *concern* utama para sahabat Nabi.

Bentuk dan Kandungan Mushaf-mushaf Pra-Utsmani

Di atas telah ditolak kemungkinan eksisnya *kumpulan resmi* al-Quran baik pada masa Abu Bakr ataupun Umar. Tetapi, penolakan ini tidak menafikan kemungkinan eksisnya sejumlah kumpulan al-Quran berkarakter *personal* yang diupayakan secara sadar oleh para sahabat Nabi semasa hidupnya hingga beberapa saat setelah wafatnya. Gambaran umum yang diperoleh tentang keadaan salinan-salinan al-Quran setelah wafatnya Nabi memang sangat menyedihkan, karena tidak hanya tercerai-berai dan tidak teratur, tetapi salinan-salinan itu juga ditulis di atas bahan-bahan yang berbeda dan sangat sederhana.

Ada sejumlah informasi yang cukup ekstensif tentang bahan-bahan yang digunakan untuk menyalin al-Quran. Informasi ini terutama didasarkan pada laporan-laporan mengenai surat-surat yang dikirim Nabi ke berbagai penguasa dunia ketika itu dan laporan mengenai pengumpulan al-Quran yang dilakukan Zayd. Dalam laporan terakhir ini disebutkan sejumlah bahan yang ketika itu digunakan untuk menyalin wahyu-wahyu yang diturunkan Allah kepada Muhammad,[76] yaitu:

(i) *riqã‘* atau lembaran lontar atau perkamen, sebagaimana dijelaskan al-Suyuthi;[77]

(ii) *likhãf* atau batu tulis berwarna putih, terbuat dari kepingan batu kapur yang terbelah secara horisontal lantaran panas;

(iii) *‘asib* atau pelepah kurma, terbuat dari bagian ujung dahan pohon kurma yang tipis – salah satu surat Nabi kepada Udzra ditulis di atas bahan ini;[78]

(iv) *aktãf* atau tulang belikat, biasanya terbuat dari tulang belikat unta;

(v) *adllã'* atau tulang rusuk, biasanya juga dari tulang rusuk unta;

(vi) *adîm* atau lembaran kulit, terbuat dari kulit binatang asli – bukan perkamen – dan merupakan bahan utama yang digunakan untuk menulis ketika itu.[79]

Namun penekanan yang diberikan pada penggunaan bahan-bahan tulis-menulis yang sederhana dalam laporan-laporan pengumpulan al-Quran itu barangkali terlalu dilebih-lebihkan. Penekanan semacam ini mungkin dilakukan dalam rangka menonjolkan kecekatan para pengumpul kitab suci tersebut dan kesederhanaan yang menyelimuti kehidupan pada masa awal Islam, yang sangat kontras dengan kemewahan hidup yang menggelimangi para penguasa dinasti Umaiyah. Tetapi, adalah sangat masuk akal bila dalam pengumpulan al-Quran secara tertulis ini telah digunakan bahan-bahan yang lebih baik, karena hal tersebut menyangkut penyalinan naskah dari "langit" yang sangat dikuduskan dan diagungkan kaum Muslimin.

Nama yang diberikan kepada salinan atau kumpulan tertulis wahyu, baik dalam bentuk lengkap atau sebagiannya, adalah *shuhuf* atau *shahîfah*, yang bermakna "lembaran-lembaran." Kata ini, sebagaimana telah disinggung, merupakan kata bentukan baru dalam bahasa Arab yang berasal dari kata bahasa Habsyi (ethiopik) atau bahasa Arab selatan, *shahafa* ("menulis"), dan telah digunakan pada masa pra-Islam. Sementara kata bentukan *mashhaf*, atau lebih sering diucapkan *mushhaf*, memiliki makna "kitab" atau "kodeks," yang selaras dengan makna dalam bahasa aslinya, Habsyi.[80] Kata *shuhuf* sendiri, dalam pengertian di atas, menunjukkan kepada lembaran-lembaran dengan bahan dan format yang sama. Barangkali bahan yang dimaksudkan di sini, sebagaimana diduga Schwally, terbuat dari kulit.[81] Apakah bahan ini menunjuk kepada perkamen atau bukan, tidak dapat dipastikan. Tetapi, penyebutan salinan atau kumpulan al-Quran sebagai *shuhuf* atau "lembaran-lembaran" menunjukkan bahwa kumpulan wahyu itu belum tertata secara pasti, khususnya dalam susunan surat-suratnya. Hal ini dijustifikasi sejumlah riwayat dan fenomena kitab-kitab *mashãhif* yang awal,

bahkan dibuktikan oleh temuan-temuan manuskrip al-Quran yang awal.[82]

Dalam *Itqãn*, misalnya, disebutkan bahwa al-Quran pada masa Nabi tidak terkumpul (*majmû'*) dan tidak memiliki susunan surat yang pasti (*wa lã murattab al-suwar*);[83] sementara kumpulan al-Quran belakangan yang disebut dengan *mushhaf* – dengan makna yang telah disebutkan di atas – misalnya mushaf utsmani, susunan suratnya telah tertata secara pasti. Permasalahan apakah *shuhuf* atau mushaf al-Quran itu dijilid atau tidak, merupakan permasalahan yang sulit ditelusuri jawabannya dalam berbagai informasi yang sampai ke tangan kita. Bahkan untuk kasus mushaf utsmani, yang dipandang sebagai model, juga tidak tersedia informasi apapun yang dapat memastikan bahwa kumpulan al-Quran tulisan tangan itu dijilid.

Permasalahan selanjutnya tentang keutuhan dan kandungan kumpulan-kumpulan al-Quran yang awal ini, tentang bentuknya, pengelompokan surat-suratnya, penggunaan formula *basmalah* sebagai marka pemisah (*fawãshil*) antara satu surat dengan surat lainnya, pemunculan huruf-huruf misterius (*fawãtih al-suwar*) di sejumlah surat, dan lainnya, akan didekati setelah dilakukan kajian terhadap sejumlah naskah pra-utsmani lainnya dan mushaf utsmani sendiri.

Catatan:

1 Lihat *EI*, art. "Arabia," pp. 381 ff.
2 Hubungan dagang Makkah dengan dunia di luarnya disinggung dalam surat 106. Lihat juga p. 12 di atas.
3 Lihat *EI*, art. "Arabia," p. 382.
4 Berbagai tamsilan yang berasal dari dunia niaga ini misalnya 69:19, 25; 84:7,10, dll. untuk kitab, laporan; 69:20,26; 84:8, dll. untuk hisab; 21:47; 101;6,8, dll. untuk timbangan; 52:21; 74:38, dll. untuk perjanjian; 57:19,27; 84:25; 95:6, dll. untuk imbalan; 2:245; 5:12; 57:11,17; 64:17, dll. untuk pinjaman. Lihat juga pp. 13-14 di atas.
5 Ibn Sa'd, *al-Thabaqãt al-Kubrã*, (Kairo: Dar al-Tahrir, tt.), ii, p. 19.
6 Lihat *EI*, art. "Arabia," pp. 381 ff.

7 Az-Zanjani, *Tãrîkh*, pp. 39 f.
8 Al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 7
9 *Ibid.*
10 *Ibid.,* p. 6.
11 *Ibid.*, p. 7.
12 Penyempurnaan aksara Arab akan dibahas lebih jauh dalam bab 8.
13 *EI*, art. "Arabia," p. 383.
14 Bukhari,*Shahîh*, kitãb fadlã'il al-Qur'ãn, bãb khayrukum man ta'allama al-qur'ãn.
15 *Ibid.* kitãb bad' al-khalq, bãb manãqib Zayd ibn Tsabit ; Muslim, *Shahîh*, Kitãb Fadlã'il al-Shahãbah, bab 23; Tirmidzi, *Sunan*, Manaqib Mu 'ãdz ibn Jabal .
16 al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 62.
17 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 7.
18 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 74.
19 Pengumpulan al-Quran (*jama'a-l-qur'ãn*) di sini biasa ditafsirkan sebagai penyimpanannya dalam ingatan atau penghafalannya, sekalipun – sebagaimana dibahas nanti – riwayat-riwayat pengumpulan al-Quran oleh para sahabat juga sering menunjuk kepada pengumpulannya dalam bentuk tertulis.
20 Ibn Hisyam, *Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume (London: Oxford Univ. Press, 1955), p. 157.
21 Noeldeke, *et.al.*,*Geschichte*, ii, p. 1 f.
22 Az-Zanjani, *Tãrîkh* , p. 63.
23 Tirmidzi, *Sunan*, kitãb al-tafsîr, bãb sûrah 9.
24 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 59.
25 Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-'Asqalani, *Fath al-Bãrî*, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, tt.), ix, p. 12.
26 Ahmad von Denver, *Ilmu Al-Quran: Pengenalan Dasar*, tr. A.N. Budiman, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), p. 44.
27 Lihat A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ãn*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), pp. 7, 20, 209, *passim.*
28 Tentang riwayat singkat kehidupan Ali ibn Abi Thalib, lihat *SEI*, art. "Ali," pp. 30 ff.
29 Az-Zanjani, *Tãrîkh*, p. 66.
30 Al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 62 f.; Abu Bakr Abd Allah ibn Abi Dawud, *Kitãb al-Mashãhif*, ed. A. Jeffery, (Mesir: al-Mathba'ah al-Rahmaniyah, 1936), p. 10.
31 Lihat Jeffery, *Materials*, p. 182.
32 Lihat az-Zanjani, *Tãrîkh,* p. 69.
33 Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 63 f.
34 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 63.
35 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 9.
36 Sayangnya halaman dalam karya Ibn al-Nadim,(*Fihrist*, i, p. 63), yang mengemukakan aransemen kronologis surat-surat dalam mushaf Ali ini hilang dalam berbagai manuskrip yang dijadikan acuan untuk mengedit karya tersebut.
37 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 230-232. Tentang kedua surat ekstra ini, lihat bahasannya dalam bab 7 di bawah.

38 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 10; Jeffery, *Materials*, p. 183; az-Zanjani, *Tãrîkh*, p. 95 f.
39 Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, (Leiden:E.J. Brill, 1920), pp. 272 ff.
40 Jeffery, *Materials*, pp. 185-192.
41 *Ibid.*, p. 184. Untuk varian bacaan Ali yang dikemukakan dalam paragraf-paragraf berikut, lihat pp. 185-192.
42 Tentang "bacaan Syi'ah" ini akan dibahas lebih jauh pada bagian mushaf Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b dalam bab 5, pp. 162 ff
43 Lihat p. 130 di atas.
44 Suyuthi, *Itqãn*, I, p. 59.
45 *Ibid.*
46 Lihat Jeffery, *Materials*, p. 234.
47 Lihat pp. 114-115 di atas.
48 John Burton, *The Collection of the Qur'ãn*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977), pp. 5-6. Mengenai gagasan Goldziher tentang hadits, lihat bukunya, *Muhammedanische Studien*, (Halle: Max Niemeyer, 1889-90), terutama dalam vol. ii. Sementara gagasan Schacht, lihat bukunya, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1975).
49 Burton, *Collection*, pp. 239 f. cf. 211 f.
50 Welch, "al-Kur'ãn," p. 407-408.
51 Lihat Gerd A. Puin, "Observation on Early Qur'an Manuscripts in San'a," *The Qur'an as Text*, pp. 107-111.
52 Suatu riwayat dari Zayd ibn Tsabit bahkan mengemukakan pernyataan-nya bahwa Rasulullah telah wafat dan al-Quran belum dikumpulkan secara tertulis di atas sesuatupun. Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 58.
53 Tentang berbagai jenis bahan untuk menulis yang di atasnya tertera tulisan al-Quran, yang menjadi sumber-sumber Zayd dalam proses pengumpulan al-Quran, lihat juga p. 151 di atas.
54 Bukhari, *Sha<u>h</u>îh*, kitab fadlã'il al-Quran, bab jam' al-qur'ãn. Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 59. Beberapa versi laporan ini bisa ditemukan dalam Ibn Abi Dawud, *Mashã<u>h</u>if*, p. 6-10. Lihat juga Ibn Hajar, *Fat<u>h</u> al-Bãrî*, ix, p. 11 ff.
55 Ibn Hajar, *ibid.*, p. 16.
56 Lihat Ibn Abu Dawud, *Mashã<u>h</u>if*, p. 10; juga dikutip dalam Suyuthi, *Itqãn*, i, p.59. Suyuthi berupaya mengharmoniskan riwayat ini dengan mengartikan kata *jama'a* dalam riwayat tersebut dengan *asyãra bi-jam'ihi*, "menganjurkan pengumpulannya."
57 Ibn Abi Dawud, *Mashã<u>h</u>if*, p. 10.
58 Tentang "ayat rajam," berikut bahasan tentangnya, lihat bab 7, pp. 233-234 di bawah.
59 Lihat misalnya Tirmidzi, *Sunan*, hudud, bab 6.
60 Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, (Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1979), kitãb al-hudûd, hadits no. 1560.
61 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 60.
62 *Ibid.*, ii, p. 25.

63 Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, p. 9.
64 *Ibid*., p. 30.
65 Lihat Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, ii, p. 17.
66 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 60.
67 *Ibid.*
68 Lihat sejumlah riwayat tentang hal ini dalam Ibn Abi Dawud, *Mashahif,* p. 5 f.
69 Lihat Hasanuddin A.F., *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 1995, p. 51.
70 Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, ii, p. 20.
71 Demikian menurut perhitungan Schwally, *ibid*., p. 19.
72 Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, p. 24 f.
73 Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i, *The Prolegomena of the Qur'an*, tr. Abdulaziz A. Sachedina, (New York: OUP, l998), pp. 163-177.
74 *Ibid*., p. 175.
75 Lihat Puin, "Observation," pp. 107-111.
76 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 60..
77 *Ibid.*
78 Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, (Berlin: G. Reimer, 1884-99), iv, no. 60, p. 127.
79 *Ibid*, iv, no. 87, 102, p. 123, mengungkapkan beberapa kisah – hampir-hampir merupakan anekdot – yang dituturkan Ibn Sa'd mengenai utusan-utusan yang dikirim Nabi ke berbagai penguasa dunia. Dalam kisah-kisah ini disebutkan bahwa surat Nabi yang dibawa para utusan tersebut ditulis di atas lembaran kulit (*adîm*).
80 Goldziher, *Muhammadanische Studien*, i, p. 111.
81 Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, ii, p. 24.
82 Lihat Puin, "Observation," pp. 110 f.
83 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 59.

BAB 5
Beberapa Mushaf Pra-utsmani

Mushaf Primer dan Sekunder

Dalam bab lalu telah dikemukakan eksistensi sejumlah kodifikasi tertulis al-Quran yang pengumpulannya diupayakan secara sadar oleh sejumlah sahabat Nabi. Kumpulan-kumpulan tertulis ini telah mempengaruhi kumpulan-kumpulan al-Quran yang diupayakan generasi berikutnya, sebelum Utsman ibn Affan melakukan penyeragaman teks al-Quran pada masa kekhalifahannya. Ketika Utsman melakukan unifikasi teks, capaian-capaian para sahabat Nabi dan generasi berikutnya ini tetap eksis melalui transmisi lisan ataupun tertulis dari generasi ke generasi serta direkam dalam sumber-sumber awal sebagai varian di luar tradisi teks utsmani, atau sebagai mushaf-mushaf pra-utsmani.

Dalam karya-karya yang ditulis para mufassir dan filolog yang awal, sering dijumpai pengungkapan atau perujukan kepada varian-varian pra-utsmani. Terkadang, rujukan hanya dikemukakan dalam bentuk ungkapan "mushaf sahabat" atau "sejumlah mushaf lama" atau "dalam beberapa mushaf lama" *(fî ba'dl al-Mashã<u>h</u>if)* atau "dalam bacaan yang awal." Selain itu, rujukan dibuat kepada mushaf yang eksis di kota-kota tertentu, seperti "mushaf kota Bashrah" atau "mushaf kota Hims" atau "mushaf *ahl* al-Aliyah." Perujukan kepada mushaf yang berada dalam pemilikan orang-orang tertentu juga sering ditemukan, seperti "mushaf milik al-Hajjaj" atau "mushaf milik kakek dari Malik ibn Anas," atau "mushaf yang digunakan oleh Abu Hanifah." Namun, yang paling sering ditemukan adalah perujukan kepada mushaf-mushaf pra-utsmani yang populer, seperti mushaf Ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'b, dan lainnya.[1]

Pada abad ke-4H/10 beberapa sarjana Muslim melakukan kajian khusus tentang fenomena *Mashãhif* ini. Kajian paling terkenal adalah yang dilakukan Ibn al-Anbari (w. 940), mendahului karya Ibn Mujahid (w. 935) tentang kiraah tujuh. Sayangnya, *Kitãb al-Mashãhif* yang disusun al-Anbari itu lenyap ditelan masa, dan hanya ditemukan bekasnya dalam kutipan-kutipan yang dibuat sarjana Muslim belakangan, seperti dalam karya al-Suyuthi.[2] Satu-satunya karya dari masa ini yang sampai ke tangan kita adalah yang disusun Ibn Abi Dawud (w. 316H), *Kitãb al-Mashãhif*. Sayangnya, kitab ini merupakan yang paling sempit cakupannya dibandingkan kitab-kitab lainnya dari masa tersebut. Terutama berdasarkan kitab ini, dan berbagai kitab lainnya, Arthur Jeffery – penyunting kitab itu bersumberkan sejumlah manuskrip – mengklasifikasikan mushaf-mushaf lama ke dalam dua kategori utama: mushaf primer dan mushaf sekunder.[3]

Sekalipun Jeffery tidak mengemukakan sesuatu pun tentang kategorisasinya, bisa dilacak bahwa yang dimaksudkannya dengan mushaf primer – 15 kodeks – adalah mushaf-mushaf independen yang dikumpulkan secara individual oleh sejumlah sahabat Nabi. Sementara mushaf sekunder – 13 kodeks – adalah mushaf generasi selanjutnya yang sangat bergantung atau didasarkan pada mushaf primer serta mencerminkan tradisi bacaan kota-kota besar Islam. Dalam kasus-kasus tertentu, mushaf-mushaf di atas belum tentu secara aktual bermakna suatu kumpulan al-Quran tertulis. Tetapi, dalam kasus-kasus lainnya, terdapat bukti yang cukup dari berbagai sumber tentang eksistensi mushaf-mushaf tertentu dalam bentuk kumpulan tertulis al-Quran. Bahkan, secara internal, bacaan-bacaan yang dirujuk dalam sejumlah kitab *mashãhif* memperlihatkan bahwa rujukan tersebut terambil dari kumpulan tertulis al-Quran.

Skema mushaf-mushaf yang awal ini – baik *mashãhif* primer maupun sekunder – dapat dikemukakan sebagai berikut:

A. Mushaf-mushaf Primer

1. Mushaf Salim ibn Ma‘qil.
2. Mushaf Umar ibn Khaththab.
3. Mushaf Ubay ibn Ka‘b.
4. Mushaf Ibn Mas‘ud.
5. Mushaf Ali ibn Abi Thalib.[4]

6. Mushaf Abu Musa al-Asy'ari.
7. Mushaf Hafshah bint Umar.
8. Mushaf Zayd ibn Tsabit.
9. Mushaf Aisyah bint Abu Bakr.
10. Mushaf Ummu Salamah (w.59 H).
11. Mushaf Abd Allah ibn Amr (w. 65 H).
12. Mushaf Ibn Abbas.
13. Mushaf Ibn al-Zubayr.
14. Mushaf Ubayd ibn 'Umair (w. 74 H).
15. Mushaf Anas ibn Malik (w. 91 H).

B. Mushaf-mushaf Sekunder

1. Mushaf Alqama ibn Qais (w. 62 H.).
2. Mushaf al-Rabi' ibn Khutsaim (w. 64 H).
3. Mushaf al-Harits ibn Suwaid (w. 70 H).
4. Mushaf al-Aswad ibn Yazid (w. 74 H).
5. Mushaf Hiththan (w. 73 H).
6. Mushaf Thalhah ibn Musharrif (w. 112 H)
7. Mushaf al-A'masy (w. 148 H).
8. Mushaf Sa'id ibn Jubayr (w. 94 H).
9. Mushaf Mujahid (w. 101 H).
10. Mushaf Ikrimah (w. 105 H).
11. Mushaf Atha' ibn Abi Rabah (w. 115 H).
12. Mushaf Shalih ibn Kaisan (w. 144 H).
13. Mushaf Ja'far al-Shadiq.

Yang relevan dibahas di sini adalah mushaf-mushaf yang dikategorikan Jeffery dalam skema di atas sebagai mushaf primer. Mushaf-mushaf ini, sebagaimana telah diungkapkan, menunjukkan upaya yang sadar di kalangan sahabat Nabi untuk mengumpulkan al-Quran pada masa Nabi dan sepeninggalnya, sebelum eksisnya mushaf utsmani. Sementara mushaf sekunder lebih memperlihatkan pengaruh mushaf-mushaf primer dan merupakan cerminan dari tradisi bacaan al-Quran di kota-kota metropolitan Islam. Di samping itu, sebagian mushaf kategori ini muncul di kalangan generasi kedua Islam, setelah adanya upaya pengumpulan al-Quran yang dilakukan di masa Khalifah Ketiga.

Sehubungan dengan mushaf-mushaf primer, mayoritas nama

yang dipandang memiliki mushaf dalam skema di atas sejalan dengan laporan-laporan mengenai orang-orang yang mengumpulkan al-Quran di masa Nabi atau setelah wafatnya, seperti telah disinggung dalam bab lalu. Sekalipun demikian, hanya sejumlah kecil dari mushaf-mushaf para sahabat ini yang berhasil menanamkan pengaruh luas di dalam masyarakat Islam. Dalam tenggang waktu sekitar 20-an tahun, mulai dari wafatnya Nabi sampai pengumpulan al-Quran di masa Utsman, hanya sekitar empat mushaf sahabat yang berhasil memapankan pengaruhnya di kalangan masyarakat. Asal-muasal pengaruh ini tentunya terpulang kepada individu-individu yang dengan namanya mushaf-mushaf itu dikenal. Keempat sahabat Nabi yang dimaksud di sini adalah: (i) Ubay ibn Ka'b, yang kumpulan al-Qurannya berpengaruh di sebagian besar daerah Siria; (ii) Abd Allah Ibn Mas'ud, yang mushafnya mendominasi daerah Kufah; (iii) Abu Musa al-Asy'ari, yang mushafnya memperoleh pengakuan masyarakat Bashrah; dan (iv) Miqdad ibn Aswad (w. 33H), yang mushafnya diikuti penduduk kota Hims, tetapi tidak tercantum dalam skema di atas. Di samping itu, mushaf Ibn Abbas, walaupun tidak menjadi otoritas pada masanya, juga perlu mendapat perhatian mengingat signifikansinya yang nyata dalam perkembangan kajian al-Quran belakangan, seperti ditunjukkan dalam bab 3.

Manuskrip mushaf kelima sahabat Nabi itu sayangnya tidak sampai ke tangan kita, sehingga permasalah tentang bentuk lahiriah dan kandungan tekstualnya hanya bisa dijawab melalui sumber-sumber sekunder atau tidak langsung. Bahkan, Mushaf Miqdad ibn Aswad tidak dapat ditelusuri jejaknya sama sekali dalam berbagai sumber yang awal, dan barangkali itulah sebabnya mengapa Jeffery tidak memasukkannya ke dalam skema di atas. Miqdad berasal dari Yaman dan melarikan diri ke Makkah setelah mengalami suatu sengketa berdarah di daerah asalnya. Setibanya di Makkah ia mendapat perlindungan dari Aswad ibn Abd Yagut. Ia termasuk salah seorang dari generasi sahabat yang pertama kali mengimani risalah Nabi, dan ikut serta dalam hampir seluruh peperangan kaum Muslimin yang awal. Pengetahuannya tentang al-Quran, demikian pula asal-usul pengaruh mushafnya di kalangan penduduk Hims, tidak dapat ditelusuri. Miqdad meninggal pada

33H, dan Khalifah Utsman melakukan shalat jenazah untuknya. Sementara empat mushaf sahabat lainnya dapat ditelusuri jejaknya, walaupun dalam kasus Abu Musa al-Asy'ari hanya sedikit diperoleh keterangan tentang kumpulan al-Qurannya.

Mushaf Ubay ibn Ka'b

Ubay ibn Ka'b adalah seorang Anshar dari banu Najjar, yang masuk Islam pada masa cukup awal dan turut serta dalam sejumlah pertempuran besar di masa Nabi, seperti dalam Perang Badr dan Uhud. Pengetahuan tulis-menulis yang dikuasainya dengan baik, bahkan sebelum masuk Islam, membuat Nabi menunjuknya sebagai salah seorang sekretarisnya begitu tiba di Madinah. Kegiatan Ubay sebagai sekretaris Nabi tidak hanya terbatas pada urusan korespondensi, tetapi juga mencatat wahyu-wahyu yang diterima Nabi. Ia merupakan salah seorang yang mengkhususkan diri dalam mengumpulkan wahyu dan merupakan salah satu di antara empat sahabat yang disarankan Nabi agar umat Islam mempelajari al-Quran darinya.[5] Dalam beberapa hal, otoritasnya tentang masalah-masalah al-Quran bahkan lebih besar dari Ibn Mas'ud. Selain itu, ia juga dikenal sebagai *Sayyid al-Qurrã'* ("pemimpin para pelafal/ penghafal al-Quran"). Tahun kematiannya tidak dapat ditetapkan dengan pasti. Sumber-sumber yang ada menyebutkan mulai dari 19, 20, 22, atau 30 dan bahkan 32H. Tetapi, seperti diungkapkan Schwally, penetapan tahun 30 atau 32H sebagai tahun wafat Ubay patut dicurigai, karena penggeseran ke belakang ini membuat partisipasinya dalam pengumpulan al-Quran di masa Khalifah Utsman menjadi memungkinkan atau logis.[6]

Tidak dapat diketahui secara pasti kapan ia mengumpulkan materi-materi wahyu ke dalam mushafnya. Barangkali, ketika ditunjuk Nabi untuk menyalin wahyu, kegiatan pengumpulan al-Quran telah dimulainya. Tetapi, kapan ia selesai menyusun bahan-bahan wahyu yang membentuk kodeksnya tidak dapat dipastikan. Yang pasti adalah bahwa sebelum kemunculan mushaf standar utsmani, mushaf Ubay telah populer di Siria. Suatu kisah dituturkan Ibn Abi Dawud yang mengungkapkan bahwa beberapa orang Siria menulis suatu mushaf al-Quran dan datang ke Madinah

untuk memeriksakannya kepada Ubay dan Zayd. Sekalipun terdapat bacaan tidak lazim yang diperoleh dari Ubay, baik Zayd maupun Khalifah Umar ketika itu tidak membantah kebenarannya.[7]

Sejumlah riwayat menuturkan keterlibatannya dalam komite pengumpul al-Quran yang dibentuk Khalifah Utsman. Tetapi, seperti dikemukakan di atas, tampaknya Ubay ketika itu telah wafat sehingga tidak mungkin berpartisipasi dalam menyiapkan mushaf standar utsmani. Demikian pula, sejumlah riwayat menuturkan keterlibatannya dalam proses pengumpulan al-Quran pada masa Khalifah Abu Bakr.[8] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan dalam bab lalu, kisah pengumpulan resmi di masa itu sangat meragukan. Dengan demikian, keterlibatan Ubay di dalamnya juga amat meragukan. Barangkali, pernyataan Nabi yang menokohkannya sebagai salah seorang di antara empat sahabat yang memiliki otoritas dalam al-Quran – yang memang merupakan kenyataan historis – telah membuat namanya selalu digandengkan dengan upaya-upaya resmi dalam pengumpulan al-Quran.

Mushaf Ubay dikabarkan turut dimusnahkan ketika dilakukan standardisasi teks al-Quran pada masa Utsman. Ibn Abi Dawud menuturkan suatu riwayat bahwa beberapa orang datang dari Irak menemui putra Ubay, Muhammad, untuk mencari keterangan dalam mushaf ayahnya. Namun, Muhammad mengungkapkan bahwa mushaf tersebut telah disita Utsman.[9] Sekalipun demikian, dari berbagai riwayat yang sampai kepada kita, dapat ditelusuri aransemen surat-surat di dalam mushafnya, bacaan-bacaannya yang berbeda dari varian bacaan dalam tradisi teks utsmani, dan lain-lain.

Dalam kaitannya dengan susunan surat, terdapat perbedaan yang relatif kecil antara mushaf Ubay dengan mushaf utsmani, sebagaimana bisa disimak dalam dua laporan tentang susunan suratnya. Laporan pertama dikemukakan dalam *Fihrist,* dan laporan kedua diungkapkan dalam *Itqãn.*[10] Berpijak pada kedua laporan tersebut, susunan surat-surat dalam mushaf Ubay dapat dikemukakan sebagai berikut:

Susunan Surat Mushaf Ubay Menurut *Fihrist* dan *Itqãn*

No.	Susunan Surat Menurut *Fihrist*		Susunan Surat Menurut *Itqãn*	
	Nama surat*	No. Surat*	Nama Surat*	No. Surat*
1	*al-Fãtihah*	1	*al-Fãtihah*	1
2	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2
3	*al-Nisã'*	4	*al-Nisã'*	4
4	*Ãli 'Imrãn*	3	*Ãli 'Imrãn*	3
5	*al-An'ãm*	6	*al-An'ãm*	6
6	*al-A'rãf*	7	*al-A'rãf*	7
7	*al-Mã'idah*	5	*al-Mã'idah*	5
8	*Yûnus*	10	*Yûnus*	10
9	*al-Anfãl*	8	*al-Anfãl*	8
10	*al-Tawbah*	9	*al-Tawbah*	9
11	*Hûd*	11	*Hûd*	11
12	*Maryam*	19	*Maryam*	19
13	*al-Syu'arã'*	26	*al-Syu'arã'*	26
14	*al-Hajj*	22	*al-Hajj*	22
15	*Yûsuf*	12	*Yûsuf*	12
16	*al-Kahfi*	18	*al-Kahfi*	18
17	*al-Nahl*	16	*al-Nahl*	16
18	*al-Ahzãb*	33	*al-Ahzãb*	33
19	*al-Isrã'*	17	*al-Isrã'*	17
20	*al-Zumar*	39	*al-Zumar*	39
21	*al-Jãtsiyah*	45	*Fushshilat* atau *al-Zukhruf*[11]	41 atau 43?
22	*Thã Hã*	20	*Thã Hã*	20
23	*al-Anbiyã'*	21	*al-Anbiyã'*	21
24	*al-Nûr*	24	*al-Nûr*	24
25	*al-Mu'minûn*	23	*al-Mu'minûn*	23
26	*al-Mu'min*	40	*Saba'*	34
27	*al-Ra'd*	13	*al-'Ankabût*	29
28	*al-Qashash*	28	*al-Mu'min*	40
29	*al-Naml*	27	*al-Ra'd*	13
30	*al-Shãffãt*	37	*al-Qashash*	28
31	*Shãd*	38	*al-Naml*	27
32	*Yã Sîn*	36	*al-Shãffãt*	37
33	*al-Hijr*	15	*Shãd*	38
34	*al-Syûrã*	42	*Yã Sîn*	36
35	*al-Rûm*	30	*al-Hijr*	15
36	*al-Zukhruf*	43	*al-Syûrã*	42
37	*Fushshilat*	41	*al-Rûm*	30
38	*Ibrãhim*	14	*al-Hadîd*	57
39	*Fãthir*	35	*al-Fath*	48
40	*al-Fath*	48	*Muhammad*	47
41	*Muhammad*	47	*al-Mujãdilah*	58
42	*al-Hadîd*	57	*al-Mulk*	67
43	*al-Thûr*	52	*al-Shaff*	61
44	*al-Furqãn*	25	*al-Ahqãf*	46
45	*al-Sajdah*	32	*Qãf*	50
46	*Nûh*	71	*al-Rahmãn*	55
47	*al-Ahqãf*	46	*al-Wãqi'ah*	56
48	*Qãf*	50	*al-Jinn*	72
49	*al-Rahmãn*	55	*al-Najm*	53
50	*al-Wãqi'ah*	56	*al-Ma'ãrij*	70
51	*al-Jinn*	72	*al-Muzzammil*	73
52	*al-Najm*	53	*al-Muddatstsir*	74
53	*al-Qalam*	68	*al-Qamar*	54

54	*al-Hãqqah*	69	*Fushshilat* atau *al-Zukhruf*[12]	41atau 43 ?
55	*al-Hasyr*	59	*al-Dukhãn*	44
56	*al-Mumtahanah*	60	*Luqmãn*	31
57	*al-Mursalãt*	77	*al-Jãtsiyah*	45
58	*al-Naba'*	78	*al-Thûr*	52
59	*al-Insãn*	76	*al-Dzãriyãt*	51
60	*al-Qiyãmah*	75	*al-Hãqqah*	69
61	*al-Takwîr*	81	*al-Hasyr*	59
62	*al-Nãzi'ãt*	79	*al-Mumtahanah*	60
63	*'Abasa*	80	*al-Mursalãt*	77
64	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Naba'*	78
65	*al-Insyiqãq*	84	*al-Qiyãmah*	75
66	*al-Tîn*	95	*al-Takwîr*	81
67	*al-'Alaq*	96	*al-Thalãq*	65
68	*al-Hujurãt*	49	*al-Nãzi'ãt*[13]	79
69	*al-Munãfiqûn*	63	*'Abasa*	80
70	*al-Jumu'ah*	62	*al-Muthaffifîn*	83
71	*al-Tahrîm*	66	*al-Insyiqãq*	84
72	*al-Fajr*	89	*al-Tîn*	95
73	*al-Mulk*	67	*al-'Alaq*	96
74	*al-Layl*	92	*al-Hujurãt*	49
75	*al-Infithãr*	82	*al-Munãfiqûn*	63
76	*al-Syams*	91	*al-Jumu'ah*	62
77	*al-Burûj*	85	*al-Tahrîm*	66
78	*al-Thãriq*	86	*al-Fajr*	89
79	*al-A'lã*	87	*al-Balad*	90
80	*al-Gãsyiyah*	88	*al-Layl*	92
81	*al-Muddatstsir*[14]	74 ?	*al-Infithãr*	82
82	*al-Bayyinah*	98	*al-Syams*	91
83	*al-Shaff*	61	*al-Thãriq*	86
84	*al-Dluhã*	93	*al-A'lã*	87
85	*Alam Nasyrah*	94	*al-Gãsyiyah*	88
86	*al-Qãri'ah*	101	*al-Shaff*	61
87	*al-Takãtsur*	102	*al-Tagãbun*	64
88	*al-Khal' (3 ayat)*[15]	surat ekstra	*al-Bayyinah*	98
89	*al-Hafd (6 ayat)*[15]	surat ekstra	*al-Dluhã*	93
90	*al-Humazah*	104	*Alam Nasyrah*	94
91	*al-Zalzalah*	99	*al-Qãri'ah*	101
92	*al-Fîl*	105	*al-Takãtsur*	102
93	*al-Mã'ûn*[16]	107 ?	*al-'Ashr*	103
94	*al-Kawtsar*	108	*al-Khal' (3 ayat)*[15]	surat ekstra
95	*al-Qadr*	97	*al-Hafd (6 ayat)*[15]	surat ekstra
96	*al-Kãfirûn*	109	*al-Humazah*	104
97	*al-Nashr*	110	*al-Zalzalah*	99
98	*al-Lahab*	111	*al-'Ãdiyãt*	100
99	*Quraisy*	106	*al-Fîl*	105
100	*al-Ikhlãsh*	112	*Quraisy*	106
101	*al-Falaq*	113	*al-Mã'ûn*	107
102	*al-Nãs*	114	*al-Kawtsar*	108
103			*al-Qadr*	97
104			*al-Kãfirûn*	109
105			*al-Nashr*	110
106			*al-Ikhlãsh*	112
107			*al-Falaq*	113
108			*al-Nãs*	114

Keterangan: * Nama dan nomor surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia.

Fihrist mengakhiri daftar surat di atas dengan menginformasikan jumlah surat dalam Mushaf Ubay sebanyak 116 surat.[17] Tetapi, seperti terlihat di atas, terdapat 14 surat yang tidak terekam dalam daftar tersebut. Sementara al-Suyuthi menuturkan dua riwayat tentang jumlah surat di dalam mushaf Ubay, yakni 115 surat, di mana surat 105 dan 106 atau surat 93 dan 94 disatukan.[18] Sekalipun dalam daftar yang dikemukakan *Itqãn* surat-surat itu disebut satu demi satu, penyebutan ini tentunya tidak berseberangan dengan riwayat-riwayat tersebut, karena – khususnya dalam daftar *Itqãn* – surat 94 berada setelah surat 93, dan surat 106 setelah surat 105. Tetapi, sebagaimana dengan *Fihrist*, daftar surat yang dikemukakan dalam *Itqãn* juga terlihat tidak lengkap. Ada 8 surat – yakni surat 74; 25; 32; 35; 68; 76; 85; dan 111 – yang tidak ditemukan di dalamnya.

Susunan surat dalam mushaf Ubay – sekalipun dengan sejumlah perbedaan yang relatif cukup besar jika dibandingan dengan mushaf utsmani – secara garis besarnya memperlihatkan prinsip yang umumnya dipegang dalam penyusunan tata urutan surat dalam mushaf-mushaf al-Quran yang awal, termasuk mushaf utsmani, yakni: mulai dari surat-surat panjang ke arah surat-surat yang lebih pendek. Hal ini bisa dilihat pada bagian permulaan dan bagian penghujung daftar surat, baik yang dikemukakan dalam *Fihrist* maupun dalam *Itqãn*. Tetapi, menurut Jeffery, kedua daftar surat itu tidak dapat dipercaya dan mesti dipandang sebagai rekayasa belakangan yang didasarkan pada mushaf aslinya.[19]

Mushaf Ubay tampaknya tidak pernah menjadi sumber salah satu mushaf sekunder, sekalipun mushafnya telah disalin dan diwarisi secara turun-temurun, misalnya, oleh keluarga Muhammad ibn Abd al-Malik al-Anshari. Di kediaman orang inilah penulis Fihrist menyaksikan salinan mushaf itu.[20] Suatu salinan mushaf Ubay juga dikabarkan masih eksis pada masa Ibn Syadzan (w. 874), yakni pada pertengahan abad ke-3H.[21] Bahkan terdapat riwayat lainnya yang menuturkan bahwa Ibn Abbas menghadiahkan seseorang sebuah mushaf yang ditulis menurut *qirã'ah* Ubay.[22] Jadi, sekalipun tidak menjadi sumber mushaf sekunder, tetapi mushaf Ubay tampaknya telah disalin dari generasi ke generasi, hingga akhirnya musnah ketika mushaf standar utsmani berhasil menggeser mushaf-mushaf lainnya dalam penggunaan masyarakat Muslim.

Dalam salinan mushaf Ubay ada sejumlah perbedaan ortografis dengan teks al-Quran edisi Mesir. Beberapa riwayat memaparkan bahwa dalam teks Ubay *imãla* (vokal *ã* panjang) di dalam suatu kata – yang dalam teks utsmani ditampilkan dengan huruf *alif* (ا) – ditulis dengan *yã* (ي). Contohnya, kata *li-l-rijãli* (للرجال) disalin dengan للرجيل , *jã'a* (جاء) disalin dengan جيا dan *jã'at-hum* (جاءتهم) disalin dengan جياتهم. Perbedaan ortografis menyangkut *imãla* ini pada hakikatnya mencerminkan tahapan yang lebih awal dari perkembangan penyempurnaan aksara Arab, dan pengungkapan dalam bentuk tertulis berbagai ragam dialek yang ada di dalam bahasa Arab.[23]

Selain perbedaan dalam susunan surat dan sejumlah kecil masalah ortografis, terdapat banyak bacaan yang berbeda dalam mushaf Ubay dari bacaan resmi mushaf utsmani, baik dari segi vokalisasi, kerangka konsonantal, penambahan atau pengurangan kata atau ayat, susunan ayat itu sendiri, dan lainnya. Jeffery, yang berupaya mengumpulkan dan mengedit *variae lectiones* (ragam bacaan) yang berkembang di dalam tradisi bacaan al-Quran, membutuhkan sekitar 64 halaman untuk menyajikan bacaan-bacaan dalam mushaf Ubay yang berbeda dari *lectio vulgata* (bacaan resmi) yang digunakan untuk *textus receptus* utsmani.[24] Beberapa ilustrasi yang dikemukakan berikut ini[25] – secara khusus membandingkan bacaan Ubay dengan salah satu bacaan kanonik yang digunakan secara luas untuk menyalin mushaf utsmani dewasa ini, yakni bacaan Ashim riwayat Hafsh – akan memperlihat perbedaan-perbedaan tersebut.

Perbedaan teks Ubay dengan bacaan resmi utsmani dalam vokalisasi bentuk konsonan yang sama terlihat cukup masif. Tetapi, perbedaan vokalisasi ini lebih banyak mengacu kepada variasi-variasi gramatikal, seperti bacaan Ubay untuk 2:18,171: *shumman bukman 'umyan*, untuk 12:18: *fa-shabran jamîlan,* untuk 21:92: *ummatun wãhidatun*, dan lain-lain. Sejumlah partikel (*harf*) gramatikal berkerangka konsonantal sama bisa juga menimbulkan perbedaan dalam vokalisasinya dan pada gilirannya mempengaruhi vokalisasi teks. Contohnya, kerangka partikel ان bisa divokaliasi sebagai *inna, anna* atau *an*. Jadi 4:171, *an yakûna*, dalam *lectio vulgata* misalnya, telah dibaca oleh Ubay *in yakûnu*. Perbedaan vokalisasi terkadang juga bisa mengakibatkan perbedaan arti.[26]

Bagian al-Quran 13: 43, *wa man 'indahu 'ilmu-l-kitãbi*, yang bermakna: "dan orang yang ada padanya (atau memiliki) ilmu al-kitab," terbaca dalam mushaf Ubay: *wa min 'indihi 'ilmu-l-kitãbi*, "dan yang darinya (datang) ilmu al-kitab."

Perbedaan dalam pemberian *i'jãm* – yakni titik-titik diakritis pembeda lambang-lambang konsonan – terhadap kerangka konsonantal yang sama terlihat cukup masif dalam kedua mushaf di atas. Kerangka konsonantal ننشزها dalam 2:259 dibaca dalam mushaf resmi *nunsyizuhã* (ننشزها), sedangkan Ubay membacanya *nunsyiruhã* (ننشرها). Demikian pula, kerangka konsonantal 11:116, تقية , dibaca *baqiyyatin* (بقية) dalam teks utsmani, sedangkan dalam mushaf Ubay dibaca *taqiyyatin* (تقية). Dalam kebanyakan kasus, muncul perbedaan bacaan yang diakibatkan oleh perbedaan pemberian tanda diakritis. Kerangka konsonantal يدأعون dalam 13:14, diberi dua titik di bawah huruf pertamanya dalam bacaan resmi, sehingga terbaca *yad'ûna* (يدأعون), sementara kerangka huruf yang sama diberi dua titik di atasnya dalam bacaan Ubay, sehingga terbaca *tad'ûna* (تدعون) – perbedaan prefiks (*sãbiqah*) orang ketiga plural dan prefiks orang kedua plural. Dalam 16:84 terdapat kerangka konsonantal نبعث , yang dibaca dalam bacaan resmi *nab'atsu* (نبعث), sementara dalam mushaf Ubay *yab'atsu* (يبعث) – perbedaan prefiks orang pertama jamak dan prefiks orang ketiga tunggal. Namun, perbedaan dalam titik diakritis untuk kata ganti orang ini tidak menimbulkan penyimpangan makna yang substansial. Senada dengan ini adalah penggantian kata ganti orang (*dlamir, personal pronoun*) dengan nama diri (*ism 'alam*), misalnya 7:55: *innahu* dalam mushaf utsmani menjadi *inna-llãha* dalam teks Ubay; atau 22:78: *huwa* dalam teks utsmani menjadi *allãhu* dalam teks Ubay; atau sebaliknya, misalnya 40: 16: *'alã-llãhi* dalam teks utsmani menjadi *'alayhi* dalam mushaf Ubay; dan lain-lain. Kasus-kasus semacam ini sama sekali tidak mempengaruhi makna teks secara keseluruhan.

Sering ditemukan perbedaan dalam kerangka konsonantal antara mushaf utsmani dan mushaf Ubay. Surat 1:7, dalam teks resmi *wa lã al-dlãlîn*, disalin dalam mushaf Ubay dengan *gayra(i) al-dlãlîn*. Ungkapan *min zukhrufin* dalam 17:93, demikian bacaan resmi utsmani, dibaca Ubay *min dzahabin*. Kata *fakhasyînã* dalam 18:80 untuk bacaan utsmani, dibaca *fa-khãfa rabbuka* dalam mushaf

Ubay. Bacaan utsmani *wa al-zhãlimîna* dalam 76:31, dibaca *wa lil-kãfirîna.* Tetapi, perbedaan kerangka konsonantal semacam ini, sekalipun cukup masif, tidak banyak mempengaruhi makna, karena hanya terlihat sebagai sinonim-sinonim. Yang agak mempengaruhi makna secara substansial adalah beberapa varian kata yang muncul dalam kedua mushaf tersebut, seperti dalam 34:14, yang dalam teks utsmani terbaca *al-jinnu*, tetapi dalam teks Ubay tertulis *al-insu*. Kedua kata dalam kedua teks tersebut, tentu saja memiliki makna yang sangat berbeda.

Di samping perbedaan-perbedaan yang telah diilustrasikan, eksis perbedaan-perbedaan lain berupa penambahan atau pengurangan kata, sekelompok kata, dan ayat, jika teks utsmani dijadikan sebagai pijakan untuk perbandingannya dengan teks Ubay. Untuk *penambahan* atau *sisipan kata* dalam mushaf Ubay bisa dikemukakan beberapa ilustrasi. Surat 1:5, dalam teks Ubay diawali dengan sisipan *allãhumma*; dalam 2:184,196, setelah ungkapan *ayyãmin ukhara* (ayat 184), dan *ayyãmin* (ayat 196), terdapat tambahan kata *mutatãbi'ãtin*. Setelah ungkapan *wa-inna katsîran* dalam 6:119, muncul sisipan *min al-nãsi* dalam teks Ubay. Demikian pula, di tengah-tengah ungkapan *wa-lahu-l-hamdu fî al-'ãkhirati* dalam 34:1, terdapat sisipan kata *al-dunyã* dalam mushaf Ubay, sehingga bacaan Ubay di sini adalah *wa-lahu-l-hamdu fî al-dunyã wa al-'ãkhirati.*

Penambahan atau penyisipan sekelompok kata di dalam teks Ubay juga ditemukan di banyak tempat. Dalam 2:143, setelah ungkapan *'alã al-nãsi*, disisipkan kata-kata *yawma-l-qiyãmati* dalam teks Ubay. Masih dalam surat yang sama, persisnya dalam ayat 238, setelah ungkapan *wa-l-shalãti al-wusthã*, muncul tambahan *wa-l-shalãti-l-'ashri.* Demikian pula, dalam surat 3:144, setelah ungkapan *illa rasûlun*, kata-kata *shallã-llãhu 'alayhi* disisipkan. Tetapi, tambahan atau sisipan ini – baik satu atau sekelompok kata – lebih banyak bersifat penjelasan *(gloss).* Apakah penjelasan ini merupakan bagian orisinal penambahan teks atau sekadar tambahan belakangan yang tidak mempengaruhi makna, tidak dapat ditetapkan. Di kalangan ortodoksi, sisipan-sisipan semacam itu memang tidak dipandang sebagai teks yang diwahyukan.[27]

Untuk pengurangan kata atau sekelompok kata dalam mushaf Ubay, beberapa ilustrasi berikut bisa menjelaskannya. Dalam 2:41,

kata atau partikel *lã* (لا) tidak terdapat dalam ungkapan *wa lã tasytarû*. Partikel *'an* (عن) dihilangkan dalam ungkapan *'ani-l-'anfãli* (8:1), sehingga – dengan sedikit perubahan vokalisasi lantaran penghilangan partikel tersebut – Ubay membaca bagian awal ayat ini: *yas'alûnaka-l-'anfãla*. Kata-kata *mimmã taraka* dalam 4:33 tidak terdapat dalam teks Ubay. Bahkan, selain perubahan pada ungkapan awal 24:55 – yang dalam teks Ubay adalah *alladzîna ãmanû bi-'annahum yaritsûna-l-'ardla wa layumakkinanna*...dan seterusnya hingga akhir ayat – juga terdapat penghilangan ungkapan yang cukup panjang, yakni: *minkum wa 'amilû al-shãlihãti liyastakh-lifannahum fî al-'ardli kamã-stakhlafa alladzî min qablihim*. Sebagaimana terlihat, pengurangan kata atau partikel, hingga taraf tertentu – misalnya kasus 8:1 dan 4:33 – memang tidak secara substansial merubah makna. Tetapi dalam berbagai kasus lain, di mana kata kunci (*key word, kalimah ra'îsiyah*) hilang atau pengurangannya cukup substantif, maka makna teks jelas telah terdistorsi.

Di sejumlah tempat dalam mushaf Ubay, kata-kata teks utsmani ditempatkan dalam posisi terbalik. Dalam 16: 112, kata-kata pada ungkapan *libãsa-l-jû'i wa-l-khawfi* telah ditempatkan secara terbalik dalam mushaf Ubay: *libãsa-l-khawfi wa-l-jû'i*. Ungkapan *lillãhi-l-haqqi* dalam 18:44 menjadi *al-haqq lillãhi*. Demikian pula kata-kata dalam ungkapan *idzã jã'a nashru-llãhi* (110:1), bertukar posisi menjadi *idzã jã'aka mina-llãhi al-nashru*. Pembolak-balikan semacam ini memang tidak mempengaruhi makna. Tetapi masalah yang muncul di sini bisa dikatakan senada dengan perbedaan di antara kedua mushaf tersebut dalam kaitannya dengan tambahan penjelasan *(gloss)*, seperti telah dikemukakan di atas.

Sejumlah ayat tambahan juga muncul dalam teks Ubay. Dalam surat 10, persisnya di antara ayat 24 dan 25, disisipkan suatu ayat yang orisinalitasnya sangat meragukan sebagai bagian al-Quran.[28] Di samping itu, terjadi pembolak-balikan tata urutan ayat yang lazim terdapat di dalam mushaf utsmani – seperti dalam kasus 20: 31,32 yang menjadi 32,31 atau 99:7,8 yang menjadi 8,7 dalam susunan ayat mushaf Ubay.

Ayat-ayat alternatif untuk teks utsmani bisa ditemukan dalam mushaf Ubay. Jadi, dalam 13:30, misalnya, terdapat ayat berikut dalam teks Ubay:

عليهم من الكتب إلا بلغة قومهم ليتلونها عليهم
وما أرسلت من الرسل و أنزلت
و يبينونها لهم فضل الله

Artinya:
Dan tidaklah Aku utus para rasul dan aku turunkan kitab-kitab, kecuali dalam bahasa kaumnya, agar para rasul itu membacakannya dan menjelaskannya kepada mereka keutamaan dari Allah.

Senada dengan ini, bacaan dalam mushaf Ubay untuk 20:60-61 adalah:

فرجع فرعون فجمع سحره ثم أتى * قال لهم موسى ويلكم لا تقولوا على الله الكذب

Artinya:
Maka kembalilah Fir'aun dan mengumpulkan (kekuatan) sihirnya, kemudian ia datang. Musa berkata kepada mereka: "Celakalah kalian. Jangan katakan kedustaan kepada Allah."

Ayat alternatif pertama (13:30) dan ayat-ayat alternatif terakhir di atas (20:6-61), dalam bentuk ringkasnya – atau secara umum – memang masih sejalan dengan teks utsmani. Sekalipun demikian, banyak bagian ayat dalam teks utsmani – terutama kandungan bagian akhir ayat – yang hilang dalam teks Ubay, dan hal ini tentunya telah mendistorsi makna keseluruhan ayat.

Berbagai riwayat lainnya mengungkapkan eksistensi sejumlah "bacaan Syi'ah" dalam mushaf Ubay. Jadi, dalam 56:10, misalnya, dikhabarkan Ubay – sebagaimana Ibn Mas'ud dan Ibn Khutsaim, seorang *qãri'* Syi'ah – membaca ayat ini: *wa al-sãbiqûna bi-l-'îmãni bi al-nabiyyi ('alayhi al-salãm) fahum Aliyyu wa dzurriyyatuhu alladzîna-shtafãhumu-llãhu min ashhãbihi wa ja'alahum al-mawãliya 'alã gayrihim 'ûlã'ika humu-l-fã'izûn alladzîna yaritsûna-l-firdawsa hum fîhã khãlidûn*: "Dan orang-orang yang paling dahulu beriman kepada Nabi (AS) adalah Ali dan anak keturunannya. Mereka dipilih Allah dari kalangan para sahabat, dan Allah menjadikan mereka patron atas lainnya. Merekalah orang-orang

yang beroleh kemenangan, yang mewarisi firdaus. Mereka kekal di dalamnya." Demikian pula, teks Ubay untuk 75:17-19 adalah: *inna 'aliyyanã jama'ahu wa qara'a bihi * fa idzã qara'nãhu fattabi' qirã'atahu min al-qirã'ati * tsumma inna 'aliyyanã bibayãnihi*: "sesungguhnya Ali Kamilah yang mengumpulkannya dan membacanya. Maka jika Kami telah membacanya, ikutilah bacaannya dari bacaan itu. Kemudian Ali Kamilah yang menjelaskannya." Bacaan-bacaan Syi'ah ini, sebagaimana diungkapkan dalam bab terdahulu, eksistensinya sangat layak dicurigai sebagai rekayasa belakangan untuk menonjolkan keutamaan *ahl al-bayt*. Sementara eksistensinya sebagai bagian orisinal mushaf Ubay ataupun Ibn Mas'ud juga amat meragukan.

Perbedaan paling mendasar antara mushaf Ubay dan mushaf utsmani adalah eksisnya dua surat ekstra dalam mushaf pertama yang tidak terdapat di dalam mushaf kedua. Implikasinya dalam penghitungan jumlah dan susunan surat telah dikemukakan di atas. Kedua surat ekstra dalam mushaf Ubay ini – yakni *sûrat al-khal'* (3 ayat) dan *sûrat al-hafd* (6 ayat) – sebagaimana akan ditunjukkan nanti, secara fraseologis tidak dapat dihitung sebagai bagian al-Quran.[29] Penggunaan kosa kota non-quranik di dalamnya, di samping eksisnya sejumlah riwayat yang merujuknya sebagai sekadar doa qunut, adalah bukti utama yang menunjukkan bahwa kedua surat tersebut bagian al-Quran.

Mushaf Ibn Mas'ud

Abd Allah ibn Mas'ud adalah salah seorang sahabat Nabi yang mula-mula masuk Islam. Sebagaimana halnya kebanyakan pengikut awal Nabi, ia berasal dari strata bawah masyarakat Makkah. Setelah masuk Islam, ia mengikuti Nabi dan menjadi pembantu pribadinya. Ketika Nabi memerintahkan pengikutnya untuk hijrah ke Abisinia, ia pergi bersama pengikut awal Islam lainnya ke sana.[30] Setelah hijrah ke Madinah, ia dikabarkan tinggal di belakang Masjid Nabawi dan berpartisipasi dalam sejumlah peperangan, seperti dalam Perang Badr – di mana ia memenggal kepala Abu Jahl, Perang Uhud dan Perang Yarmuk. Pada masa pemerintahan Umar, Ibn Mas'ud dikirim ke Kufah sebagai *qãdlî* dan kepala perbendaharaan negara (*bayt al-mãl*). Tampaknya pekerjaan sebagai abdi negara ini

tidak begitu sukses dijalaninya. Pada masa pemerintahan Utsman, ia dipecat dari jabatannya di Kufah dan kembali ke Madinah serta meninggal di kota ini pada 32H atau 33 H dalam usia lebih dari 60 tahun. Menurut versi lain, ia meninggal di Kufah dan tidak dipecat dari jabatannya oleh Utsman.[31]

Ibn Mas'ud merupakan salah satu otoritas terbesar dalam al-Quran. Hubungannya yang intim dengan Nabi telah memungkinkannya mempelajari sekitar 70 surat secara langsung dari mulut Nabi. Riwayat mengungkapkan bahwa ia merupakan salah seorang yang pertama-tama mengajarkan bacaan al-Quran. Ia dilaporkan sebagai orang pertama yang membaca bagian-bagian al-Quran dengan suara lantang dan terbuka di Makkah, sekalipun mendapat tantangan yang keras dari orang-orang Quraisy yang melemparinya dengan batu.[32] Lebih jauh, sebagaimana telah disinggung, hadits juga mengungkapkan bahwa ia merupakan salah seorang dari empat sahabat yang direkomendasikan Nabi sebagai tempat bertanya tentang al-Quran.[33] Otoritas dan popularitasnya dalam al-Quran memuncak ketika bertugas di Kufah, di mana mushafnya memiliki pengaruh yang luas.

Tidak ada informasi yang jelas kapan Ibn Mas'ud mengawali pengumpulan mushafnya. Kelihatannya, ia mulai mengumpulkan wahyu-wahyu pada masa Nabi dan melanjutkannya sepeninggal Nabi. Setelah ditempatkan di Kufah, ia berhasil memapankan pengaruh mushafnya di kalangan penduduk kota tersebut. Ketika Utsman mengirim salinan resmi teks al-Quran standar ke Kufah dengan perintah untuk memusnahkan teks-teks lainnya, dikabarkan bahwa Ibn Mas'ud menolak menyerahkan mushafnya, jengkel karena sebuah teks yang disusun seorang pemula seperti Zayd ibn Tsabit lebih diutamakan dari mushafnya. Padahal, ia telah menjadi Muslim tatkala Zayd masih tenggelam dalam alam kekafiran.[34]

Di Kufah sendiri, sejumlah Muslim menerima keberadaan mushaf baru yang dikeluarkan Utsman. Tetapi, sebagian besar penduduk kota ini tetap memegang mushaf Ibn Mas'ud, yang ketika itu telah dipandang sebagai mushaf orang-orang Kufah. Kuatnya pengaruh mushaf Ibn Mas'ud bisa dilihat dari sejumlah mushaf sekunder – misalnya mushaf Alqamah ibn Qais, Mushaf al-Rabi' ibn Khutsaim, mushaf al-Aswad, mushaf al-A'masy, dan lainnya – yang mendasarkan teksnya pada mushaf Ibn Mas'ud.[35] Dari

Keberhasilannya di Kufah inilah mushaf Ibn Mas‘ud kemudian mendapat tempat di kalangan pengikut Syi‘ah.

Salah satu karakteristik mushaf Ibn Mas‘ud adalah ketiadaan 3 surat pendek – yakni surat 1, 113 dan 114 – di dalam teksnya. Riwayat lain mengungkapkan bahwa hanya 2 surat – yakni surat 113 dan 114 – yang tidak terdapat dalam mushafnya.[36] Penyusun *Fihrist* mengungkapkan bahwa ia telah melihat sebuah manuskrip mushaf Ibn Mas‘ud yang berusia sekitar 200 tahun yang mencantumkan pembuka kitab (surat 1). Tetapi, ia menambahkan bahwa dari sejumlah manuskrip mushaf Ibn Mas‘ud yang telah dilihatnya, tidak ada satupun yang bersesuaian antara satu dengan lainnya.[37]

Karakteristik lainnya dari mushaf Ibn Mas‘ud terletak pada susunan surat di dalamnya yang berbeda dari mushaf utsmani. Ada dua riwayat tentang susunan surat dalam mushaf Ibn Mas‘ud, yang secara keseluruhannya bersesuaian antara satu dengan lainnya. Riwayat pertama dikemukakan Ibn al-Nadim berdasarkan otoritas ibn Syadzan,[38] dan riwayat kedua diungkapkan al-Suyuthi mengutip pernyataan ibn Asytah yang kembali kepada Jarir ibn Abd al-Hamid.[39] Kedua riwayat ini dapat disajikan sebagai berikut:

Susunan Surat Ibn Mas‘ud Menurut *Fihrist* dan *Itqãn*

No.	Susunan Surat Menurut *Fihrist*		Susunan Surat Menurut *Itqãn*	
	Nama surat*	No. Surat*	Nama Surat*	No. Surat*
1	*al-Baqarah*	2	*al-Baqarah*	2
2	*al-Nisã’*	4	*al-Nisã’*	4
3	*Ãli ‘Imrãn*	3	*Ãli ‘Imrãn*	3
4	*al-A‘rãf*	7	*al-A‘rãf*	7
5	*al-An‘ãm*	6	*al-An‘ãm*	6
6	*al-Mã’idah*	5	*al-Mã’idah*	5
7	*Yûnus*	10	*Yûnus*	10
8	*al-Tawbah*	9	*al-Tawbah*	9
9	*al-Naẖl*	16	*al-Naẖl*	16
10	*Hûd*	11	*Hûd*	11
11	*Yûsuf*	12	*Yûsuf*	12
12	*al-Isrã’*	17	*al-Kahfi*	18
13	*al-Anbiyã’*	21	*al-Isrã’*	17
14	*al-Mu’minûn*	23	*al-Anbiyã’*	21
15	*al-Syu‘arã’*	26	*Thã Hã*	20
16	*al-Shãffãt*	37	*al-Mu’minûn*	23
17	*al-Aẖzãb*	33	*al-Syu‘arã’*	26
18	*al-Qashash*	28	*al-Shãffãt*	37
19	*al-Nûr*	24	*al-Aẖzãb*	33
20	*al-Anfãl*	8	*al-H̱ajj*	22
21	*Maryam*	19	*al-Qashash*	28
22	*al-‘Ankabût*	29	*al-Naml*	27

23	*al-Rûm*	30	*al-Nûr*	24
24	*Yã Sîn*	36	*al-Anfãl*	8
25	*al-Furqãn*	25	*Maryam*	19
26	*al-Hajj*	22	*al-'Ankabût*	29
27	*al-Ra'd*	13	*al-Rûm*	30
28	*Saba'*	34	*Yã Sîn*	36
29	*Fãthir*	35	*al-Furqãn*	25
30	*Ibrãhîm*	14	*al-Hijr*	15
31	*Shãd*	38	*al-Ra'd*	13
32	*Muhammad*	47	*Saba'*	34
33	*Luqmãn*	31	*Fãthir*	35
34	*al-Zumar*	39	*Ibrãhîm*	14
35	*al-Mu'min*	40	*Shãd*	38
36	*al-Zukhruf*	43	*Muhammad*	47
37	*Fushshilat*	41	*Luqmãn*	31
38	*al-Ahqãf*	46	*al-Zumar*	39
39	*al-Jãtsiyah*	45	*al-Mu'min*	40
40	*al-Dukhãn*	44	*al-Zukhruf*	43
41	*al-Fath*	48	*Fushshilat*	41
42	*al-Hadîd*	57	*al-Syûrã*	42
43	*al-Hasyr*	59	*al-Ahqãf*	46
44	*al-Sajdah*	32	*al-Jãtsiyah*	45
45	*Qãf*	50	*al-Dukhãn*	44
46	*al-Thalãq*	65	*al-Fath*	48
47	*al-Hujurãt*	49	*al-Hasyr*	59
48	*al-Mulk*	67	*al-Sajdah*	32
49	*al-Tagãbun*	64	*al-Thalãq*	65
50	*al-Munãfiqûn*	63	*al-Qalam*	68
51	*al-Jumu'ah*	62	*al-Hujurãt*	49
52	*al-Shaff*	61	*al-Mulk*	67
53	*al-Jinn*	72	*al-Tagãbun*	64
54	*Nûh*	71	*al-Munãfiqûn*	63
55	*al-Mujãdilah*	58	*al-Jumu'ah*	62
56	*al-Mumtahanah*	60	*al-Shaff*	61
57	*al-Tahrîm*	66	*al-Jinn*	72
58	*al-Rahmãn*	55	*Nûh*	71
59	*al-Najm*	53	*al-Mujãdilah*	58
60	*al-Dzaãriyãt*	51	*al-Mumtahanah*	60
61	*al-Thûr*	52	*al-Tahrîm*	66
62	*al-Qamar*	54	*al-Rahmãn*	55
63	*al-Hãqqah*	69	*al-Najm*	53
64	*al-Wãqi'ah*	56	*al-Thûr*	52
65	*al-Qalam*	68	*al-Dzãriyãt*	51
66	*al-Nãzi'ãt*	79	*al-Qamar*	54
67	*al-Ma'ãrij*	70	*al-Wãqi'ah*	56
68	*al-Mudatstsir*	74	*al-Nãzi'ãt*	79
69	*al-Muzammil*	73	*al-Ma'ãrij*	70
70	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Mudatstsir*	74
71	*'Abasa*	80	*al-Muzammil*	73
72	*al-Insãn*	76	*al-Muthaffifîn*	83
73	*al-Qiyãmah*	75	*'Abasa*	80
74	*al-Mursalãt*	77	*al-Insãn*	76
75	*al-Naba'*	78	*al-Mursalãt*	77
76	*al-Takwîr*	81	*al-Qiyãmah*	75
77	*al-Infithãr*	82	*al-Naba'*	78
78	*al-Gãsyiyah*	88	*al-Takwîr*	81
79	*al-A'lã*	87	*al-Infithãr*	82
80	*al-Layl*	92	*al-Gãsyiyah*	88

81	*al-Fajr*	89	*al-A'lã*	87
82	*al-Burûj*	85	*al-Layl*	92
83	*al-Insyiqãq*	84	*al-Fajr*	89
84	*al-'Alaq*	96	*al-Burûj*	85
85	*al-Balad*	90	*al-Insyiqãq*	84
86	*al-Dluhã*	93	*al-'Alaq*	96
87	*Alam Nasyrah*	94	*al-Balad*	90
88	*al-Thãriq*	86	*al-Dluhã*	93
89	*al-'Ãdiyãt*	100	*al-Thãriq*	86
90	*al-Mã'ûn*	107	*al-'Ãdiyãt*	100
91	*al-Qãri'ah*	101	*al-Mã'ûn*	107
92	*al-Bayyinah*	98	*al-Qãri'ah*	101
93	*al-Syams*	91	*al-Bayyinah*	98
94	*al-Tîn*	95	*al-Syams*	91
95	*al-Humazah*	104	*al-Tîn*	95
96	*al-Fîl*	105	*al-Humazah*	104
97	*Quraisy*	106	*al-Fîl*	105
98	*al-Takãtsur*	102	*Quraisy*	106
99	*al-Qadr*	97	*al-Takãtsur*	102
100	*al-'Ashr*	103	*al-Qadr*	97
101	*al-Nashr*	110	*al-Zalzalah*	99
102	*al-Kawtsar*	108	*al-'Ashr*	103
103	*al-Kãfirûn*	109	*al-Nashr*	110
104	*al-Lahab*	111	*al-Kawtsar*	108
105	*al-Ikhlãsh*	112	*al-Kãfirûn*	109
106			*al-Lahab*	111
107			*al-Ikhlãsh*	112
108			*Alam Nasyrah*	94

Keterangan: * Nama dan nomor surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia.

Setelah menuturkan riwayat susunan surat di atas, penulis *Fihrist* menambahkan bahwa jumlah keseluruhan surat yang ada dalam mushaf Ibn Mas'ud adalah 110 surat.[40] Tetapi, seperti terlihat, jumlah surat yang disebutkan dalam riwayat yang ditabulasikan di atas hanya mencapai 105 surat. Ini berarti 6 surat – jika surat 1; 113 dan 114 tidak dihitung – tidak tercantum dalam daftar tersebut, yaitu surat 15; 18; 20; 27; 42; dan 99, yang mungkin terlewatkan secara tidak sengaja dalam periwayatannya atau sekadar kesalahan penulisan. Tetapi, surat-surat yang hilang ini semuanya ada dalam daftar surat versi *Itqãn*. Demikian pula, versi *Itqãn* hanya memiliki 108 surat dalam daftarnya. Di samping surat 1; 113 dan 114, yang hilang dalam daftar tersebut sebanyak 3 surat – surat 50; 57 dan 69 – mungkin dengan sebab yang sama. Namun, ketiga surat tersebut terdapat dalam daftar *Fihrist*. Jadi kedua daftar di atas berhubungan cukup dekat antara satu dengan lainnya, yang memampukan kita mengisi surat-surat hilang dalam masing-masing daftar tersebut.

Susunan surat dalam mushaf Ibn Mas'ud, dengan demikian, memperlihatkan perbedaan yang cukup signifikan dengan susunan surat mushaf utsmani. Tetapi, sebagaimana mushaf utsmani, prinsip yang dipegang dalam menyusun tata urutan surat adalah dari surat-surat panjang ke surat-surat pendek. Riwayat tentang daftar susunan surat Ibn Mas'ud ini – demikian pula dengan daftar susunan surat mushaf sahabat Nabi lainnya – patut dicurigai sebagai rekayasa belakangan dari orang-orang yang telah akrab dengan susunan surat mushaf utsmani. Nama-nama surat yang muncul dalam daftar-daftar tersebut hampir semuanya sama dengan nama-nama surat yang biasa dirujuk dalam mushaf utsmani yang muncul belakangan. Jeffery menduga bahwa penyusun daftar-daftar surat tersebut mengenal dengan akrab susunan surat utsmani, namun ia menyadari bahwa surat-surat itu disusun secara berbeda dalam mushaf-mushaf lainnya. Karena itu, disusunlah suatu daftar susunan surat untuk mengekspresikan perbedaannya dari mushaf utsmani.[41]

Dari segi ortografi, bisa ditemukan sejumlah kecil perbedaan antara mushaf Ibn Mas'ud dan teks standar al-Quran edisi Mesir.[42] Kata *kullamã* (كلما) dalam keseluruhan al-Quran – misalnya 2:20,87; 3:37; 4:56; 11:38; dan lain-lain – dipisahkan penulisannya (كل ما) dalam teks Ibn Mas'ud. Demikian pula, penyalinan kata *syay'* (شئ) dalam kasus *marfû'* dan *majrûr* dilakukan secara terpisah (شائ). Ungkapan *h̲îna'idzin* (حينئذ) dalam 56:84, juga disalin terpisah (حين إذ). Hal senada terjadi pada huruf-huruf potong di permulaan sejumlah surat, misalnya 25:1 (طسم) disalin terpisah (طس م).

Sebaliknya, sejumlah kata yang dipisahkan penulisannya dalam teks utsmani, disatukan penulisannya dalam teks Ibn Mas'ud. Contohnya adalah ungkapan, *min ba'di him min* (من بعد هم من) dalam 2:253, yang menyatukan penulisan dua kata terakhir (همن); dan ungkapan *man dzã* (من ذا) dalam 57:11, disatukan menjadi *mandzã* (منذا). Kasus-kasus semacam ini hanya merupakan varian ortografis dan tidak memiliki pengaruh apapun terhadap substansi makna secara keseluruhan.

Perbedaan yang lebih mendasar antara mushaf Ibn Mas'ud dan mushaf standar utsmani bisa dilihat pada perbedaan vokalisasi konsonan yang sama, pemberian titik diakritis terhadap kerangka konsonantal yang sama, kerangka konsonantal yang berbeda,

penyisipan atau pengurangan kata/sekelompok kata, penempatan kata pada posisi yang terbalik. Eksistensi ayat-ayat tambahan ataupun ayat-ayat alternatif, dan sejumlah bacaan Syi'ah juga dapat memperpanjang daftar perbedaan ini. Beberapa ilustrasi berikut akan menampakkan perbedaan-perbedaan tersebut.

Perbedaan vokalisasi antara bacaan Ibn Mas'ud dan teks utsmani terlihat cukup banyak. Seperti halnya Ubay, bacaan Ibn Mas'ud untuk 2:18 adalah *shumman bukman 'umyan*. Kata *tasã'alûna* dalam 4:1, di dalam teks Ibn Mas'ud berbunyi *tas'alûna*. Masih dalam surat yang sama (4:6), kata *rusydan* dibaca *rasydan*. Sementara kata *su'ila* dalam 2:108, dibaca *sa'ala*, sehingga menjadikan Musa sebagai penanya.

Sisipan atau penghilangan partikel gramatik juga turut mempengaruhi vokalisasi. Ungkapan *tathawwa'a khayran* dalam 2:184, di tengahnya disisipkan partikel *bi* (ب) dalam mushaf Ibn Mas'ud, sehingga vokalisasi ungkapan itu berubah menjadi *tathawwa'a bikhayrin*; di depan kata *al-fãhisyata* (4:15), juga disisipkan partikel yang sama, sehingga bacaannya menjadi *bi-l-fãhisyati*. Partikel lainnya, *min* (من), disisipkan di depan kata *ba'sa* dalam 4:84, sehingga terbaca *min ba'si*; dalam 17:1, kata *laylan* berubah bacaannya setelah disisipkan partikel tersebut menjadi *min al-layli*. Kasus senada ditemukan dalam 83:28, di mana kata *'aynan* berubah menjadi *min 'aynin*. Sementara penghilangan partikel gramatik yang mempengaruhi vokalisasi bisa dilustrasikan dengan penghilangan *anna* dalam ungkapan *wa anna-llãha* (3:171), sehingga bacaannya menjadi *wa-llãhu*; atau penghilangan *'an* (عن) dalam 8:1, sehingga bacaan dalam teks utsmani *yas'alûnaka 'an al-anfãli* menjadi *yas'alûnaka al-anfãla*; dan penghilangan *min* (من) dalam ungkapan *min qabli* (57:10), yang merubah bacaan menjadi *qabla*. Tetapi, kasus-kasus perbedaan vokalisasi semacam ini hanya merupakan varian gramatikal.

Pemberian titik diakritis (*i'jam*) berbeda terhadap kerangka konsonantal yang sama dapat ditelusuri dalam mushaf Ibn Mas'ud. Kerangka konsonantal بشر dalam 7:57, diberi satu titik di bawah huruf pertama dan dibaca *busyran* (بشرا) dalam teks utsmani, namun dalam teks Ibn Mas'ud titik diakritis ditempatkan di atasnya sehingga terbaca *nusyran* (نشرا). Jadi, perbedaannya hanya terletak pada pemberian satu titik di atas atau di bawah kerangka huruf

pertama. Tidak berbeda dari Ubay, Ibn Mas'ud juga membaca kerangka konsonantal 11:116 بقية – yang dalam teks utsmani dibaca *baqiyyatin* (بقية) – sebagai *taqiyyatin* (بقية). Di sini, perbedaannya adalah penempatan satu titik di bawah kerangka huruf pertama atau dua titik di atasnya. Dalam 21:96, kerangka konsonantal جدث – dalam teks utsmani: *hadabin* (حدب) – dibaca Ibn Mas'ud sebagai *jadatsin* (جدث). Dengan demikian, letak perbedaan adalah pemberian satu titik di bawah kerangka huruf terakhir atau pemberian satu titik di bawah kerangka huruf pertama dan tiga titik di atas kerangka huruf terakhir.

Perbedaan penempatan titik diakritis menyangkut prefiks (*sãbiqah*) kata kerja bisa diilustrasikan dengan 3:48. Kerangka huruf pertama kata يعلمه diberi dua titik di bawahnya dalam mushaf utsmani, sehingga terbaca *yu'allimuhu* (يعلمه) – prefiks orang ketiga tunggal; sementara dalam mushaf Ibn Mas'ud, kerangka huruf tersebut diberi satu titik di atasnya dan dibaca *nu'allimuhu* (نعلمه) – prefiks orang pertama jamak. Masih dalam surat yang sama (3:49), kerangka huruf kedua dari teks konsonantal فيكون diberi dua titik di bawahnya dalam mushaf utsmani dan dibaca *fayakûnu* (فيكون) – prefiks orang ketiga jamak; sementara teks Ibn Mas'ud memberikan dua titik di atas kerangka huruf senada dan menghasilkan bacaan *fatakûnu* (فتكون) – prefiks orang kedua jamak. Kasus terakhir, tanpa partikel *fa*, juga ditemukan dalam 10:78. Perbedaan penempatan titik-titik diakritis untuk prefiks ini tidak mempengaruhi makna secara substansial.[43] Bahkan, perbedaan pemberian titik-titik diakritis yang menghasilkan kata-kata berbeda – seperti *busyran* menjadi *nusyran* dan seterusnya – juga tidak mempengaruhi makna pada umumnya.[44]

Perbedaan kerangka grafis kata-kata tertentu di dalam mushaf Ibn Mas'ud terlihat cukup masif jika dibandingkan dengan teks utsmani. Kata *'ihdinã* ("tunjukilah kami") dalam teks utsmani (1:6), dibaca *'arsyidnã* yang memiliki makna senada; kata *al-islãmu* dalam 3:19, dibaca *al-hanîfiyyatu*, yang juga memiliki kandungan makna senada; kata *aydiyahumã* ("tangan keduanya") dalam 5:38, dibaca *aymãnahumã* ("tangan kanan keduanya"); kata *zukhrufin* dalam 17:93, dibaca *dzahabin*, yang lebih tegas bermakna "emas"; ungkapan *fakhasyînã* ("maka kami cemas") dalam 18:80, dibaca *fakhãfa rabbuka* ("maka Tuhanmu khawatir"); dan lain-lain. Varian-

varian bacaan semacam ini terlihat hanya mengungkapkan sinonim dari gagasan-gagasan yang sama, dan dengan demikian tidak mendistorsi makna secara keseluruhan. Namun, sejumlah varian kata atau ungkapan lainnya, yang memiliki kerangka konsonantal berlainan, ternyata tidak hanya telah menimbulkan pergeseran makna, tetapi juga telah mendistorsi teks di mana ia ditempatkan. Contohnya, kata *baydlã'a* ("putih") dalam teks utsmani (37:46), dibaca oleh Ibn Mas'ud *shafrã'a* ("kuning"); kata *ilyãsa* dan *ilyãsîn* dalam 37: 123,130, dibaca secara berturut-turut sebagai *idrîsa* dan *idrãsîn*, keduanya menunjuk kepada nama dua nabi yang berbeda.

Penambahan atau penyisipan kata juga terlihat dalam teks Ibn Mas'ud. Apakah sisipan ini merupakan koreksi teks atau sekedar penjelasan tambahan, sulit ditetapkan. Setelah ungkapan *limanittaqã* dalam 2:203, teks Ibn Mas'ud menambahkan kata *allãha*. Masih dalam surat yang sama (2:213), setelah ungkapan *ummatan wãhidatan*, terdapat tambahan kata *fa-khtalafû*. Senada dengan ini, setelah kata *al-jamalu* dalam 7:40, ditambahkan kata *al-ashfaru*; dan setelah ungkapan *min qabli hãdzã* dalam 11:49, disisipkan kata *al-qur'ãni*. Masih banyak contoh jenis ini yang terserak dalam mushaf Ibn Mas'ud.

Terkadang, sisipan dalam teks Ibn Mas'ud terdiri dari sekelompok kata. Sisipan jenis ini dapat diilustrasikan secara singkat dengan mengutip teks utsmani dan menempatkan sisipan Ibn Mas'ud di dalam tanda kurung. Seringkali, sisipan itu muncul di tengah-tengah suatu ayat, seperti dalam 2:198: *min rabbikum (+ fî mawãsim al-hajji)*, "dari Tuhan kamu (+ *di musim-musim haji*);" atau dalam 5:89: *fashiyãmu tsalãtsati ayyãmin* (+ *mutatãbi'ãtin*), "maka berpuasalah selama tiga hari (+ *berturut-turut*);" atau dalam 11:71, *wa-mra'atuhu qãimatun (+ wa huwa qã'idun)*, "Dan isterinya berdiri (+ *sementara dia [Ibrahim] duduk*)." Dalam kasus lain, sisipan dimasukkan di beberapa tempat dalam satu ayat, seperti dalam 3:50: *wa ji'tukum bi-ãyatin (bi-ãyãtin*[45]) *min rabbikum fattaqû-llãha (+ limã ji'tukum bihi min al-ãyãti) wa 'athî'ûni* (+ *fîmã 'ad'ûkum ilayhi*), "dan aku datang kepada kalian dengan pertanda (*pertanda-pertanda*) dari Tuhanmu, karena itu bertakwalah kepada Allah (+ *yang karena dengan pertanda-pertanda-Nya aku datang kepada kalian*) dan taatlah kepadaku (+ *dalam hal yang aku serukan kalian kepadanya*);" atau dalam 33:6: *wa azwãjuhu*

ummahãtuhum (+ *wa hua 'abun lahum*), "dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka (+ *dan dia [Muhammad] adalah bapak mereka*)."

Sisipan atau tambahan kelompok kata dalam mushaf Ibn Mas'ud terkadang ditempatkan di penghujung ayat. Contohnya adalah di akhir 34:44, setelah kata *nadzîrin,* disisipkan ungkapan *"wa qãla-lladzîna kadzdzabû in hãdzã illã hadîtsun muftaran."* Pada bagian akhir 53:58, setelah kata *kãsyifatun*, ditambahkan kalimat *"wa hiya 'alã al-zhãlimîna nãrun hãmiyatun."* Demikian pula, di penghujung 87:16, setelah kata *al-dunyã*, terdapat sisipan *"'alã al-ãkhirati,"* dan lain-lain.

Bentuk tambahan teks lainnya dalam mushaf Ibn Mas'ud adalah sisipan ayat. Dalam surat 37, sesudah ayat 169, disisipkan sebuah ayat *wa innã 'ilayhi larãgibûn* (و إنا إليه لراغبون), "Dan sungguh kami ingin kembali kepadanya." Demikian pula, dalam surat 39, di antara ayat 23 dan 24, terdapat tambahan satu ayat:

والذين قست قلوبهم عن ذكر الله إن الله يضل من يشاء

Artinya:
Dan orang-orang yang membatu hatinya untuk mengingat Tuhan, maka sesungguhnya Allah akan menyesatkan orang yang Dia kehendaki.

Sementara dalam surat 53, setelah ayat 60, ditambahkan ayat berikut ini:

فإذا جاءكم منا الرسول يضحكون به ولا تؤمنون

Artinya:
Dan apabila datang kepada kalian rasul dari Kami, kalian menertawakannya dan tidak percaya.[46]

Dalam sejumlah kesempatan, yang muncul dalam teks Ibn Mas'ud adalah ayat-ayat alternatif. Dalam 13:30, bacaan alternatifnya terdiri dari satu ayat:

وما أرسلت من الرسل وأنزلت عليهم من الكتب إلا بلغة قومهم ليتلونها عليهم ويبينونها لهم فضلا

Artinya:
Dan tidaklah Aku utus para rasul dan aku turunkan kitab-kitab, kecuali dalam bahasa kaumnya, agar para rasul itu membacakannya dan menjelaskannya kepada mereka keutamaan dari Allah.

Demikian pula dalam 4:10, ayat alternatif dalam mushaf Ibn Mas'ud berbunyi:

ومن يآكل اموال اليتامى ظلما فإنما يأكل في بطنه نارا وسوف يصلى سعيرا

Artinya:
Dan barang siapa memakan harta anak yatim secara zalim, maka sebenarnya ia telah menelan api ke dalam perutnya dan ia akan masuk ke dalam api neraka.

Dalam 52:47, ayat alternatifnya adalah:

إن الذين كفروا لهم عذاب من دون ذلك قريبا ولكن لا يعلمون

Artinya:
Sesungguhnya bagi orang-orang kafir ada azab selain dari itu, yang sangat dekat, tetapi mereka tidak mengetahuinya.[47]

Dalam kasus-kasus tertentu, bacaan alternatif Ibn Mas'ud terdiri dari dua ayat, misalnya dalam 52:43:

أم لهم الهة غير الله فليأتوا بالهتهم إن كانوا صادقين سبحان ربك رب
السماء والأرض عما يصفون

Artinya:
Ataukah mereka mempunyai tuhan selain Allah, maka datangkanlah tuhan mereka jika mereka orang-orang yang benar.
Maha suci Tuhanmu, Tuhan langit dan bumi, dari apa yang mereka sifatkan.

Dua ayat alternatif, terkadang muncul secara berurutan dalam mushaf Ibn Mas'ud menggantikan dua ayat – yang juga berurutan

– dalam teks utsmani. Jadi dalam 19:2,3, dua ayat alternatif yang muncul secara berurutan adalah:

ذكر رحمة ربك الرحمن * إذ ناداه زكرياء نداء

Artinya:
Sebutkanlah rahmat Tuhanmu al-Rahman (yang pengasih).
Ketika Zakariya mengungkapkan kepada-Nya doa.

Demikian pula, dalam 20:60,61, dua ayat alternatif di sini adalah:

فرجع فرعون فجمع سحره ثم أتى * قال لهم موسى ويلكم لا تقولوا على الله الكذب

Artinya:
Maka kembalilah Fir'aun dan mengumpulkan (kekuatan) sihirnya, kemudian ia datang
Musa berkata kepada mereka: "Celakalah kalian. Jangan katakan dusta kepada Allah".

Sementara dalam 84:7,8, dua ayat alternatif yang muncul dalam teks Ibn Mas'ud adalah:

فأما من جاء كتابه بيمينه * فيحاسبه الله حسابا يسيرا

Artinya:
Maka barang siapa yang kitabnya datang dari sebelah kanan, Allah akan menghisabnya dengan perhitungan yang mudah.[48]

Beberapa ayat sisipan atau ayat alternatif lazim dirujuk sebagai bacaan atau ayat Syi'ah. Sebagian di antaranya telah dikemukakan di atas ketika membahas mushaf Ali dan Ubay, yang juga memiliki bacaan senada dengan Ibn Mas'ud dalam kasus-kasus yang telah dibahas. Ilustrasi lainnya bisa disimak dalam 97:4. Ayat alternatif berbau Syi'ah di bagian ini adalah: *tanazzalu al-malã'ikatu wa al-rûh fîhã min 'indi rabbihim 'alã muhammadin wa ãli muhammadin bi-kulli 'amrin*, "Pada malam itu turun para malaikat

dan Jibril dari sisi Tuhannya kepada Muhammad dan keluarganya dengan segala urusan." Contoh lain adalah 60:3: *lan tugniya 'ankum arhãmukum wa lã 'awlãdukum mina-llãhi syay'an bal wilãyatukum li-'ahli bayti nabiyyikum*, " Kaum kerabat dan anak-anakmu sama sekali tidak membuatmu kaya di sisi Allah kecuali kamu menjadikan ahli bait nabimu sebagai walimu," dan lain-lain.[49] Bacaan-bacaan Syi'ah semacam ini, sebagaimana telah disebutkan, dipandang sebagai rekayasa belakangan untuk memuliakan *ahl al-bayt*. Karena itu, bacaan-bacaan tersebut ditolak keabsahannya sebagai varian bacaan al-Quran dan diragukan eksistensinya dalam mushaf orisinal Ibn Mas'ud atau mushaf sahabat Nabi lainnya.

Di atas telah dibahas penghilangan partikel gramatikal yang pada gilirannya mempangaruhi vokalisasi teks. Selain penghilangan semacam itu, di dalam mushaf Ibn Mas'ud terdapat bentuk-bentuk lainnya berupa penghilangan kata atau kelompok kata dan bahkan ayat. Penghilangan atau pengurangan kata bisa diilustrasikan, antara lain, dengan 5:118, di mana kata *innahum* dihilangkan dari ungkapan *fa-innahum 'ibãduka*, sehingga yang tersisa adalah *fa-'ibãduka*; atau pengurangan kata *dzãlika* dalam ungkapan *dzãlika khayrun* (7:26); atau penghilangan kata *'asyri* dalam ungkapan *bi-'asyri suwarin* (11: 13); atau penghilangan kata *yad'ûna* dalam ungkapan *wa-lladzîna yad'ûna* (13:14); serta penghilangan kata *qul* dan *allãh* dalam 112:1,2. Tetapi, penghilangan atau pengurangan semacam ini secara umum tidak banyak mempengaruhi makna teks.

Demikian pula, pengurangan atau penghilangan kelompok kata – yang juga muncul dalam teks Ibn Mas'ud – dalam kebanyakan kasus terlihat tidak begitu mempengaruhi makna teks secara umum. Jenis pengurangan semacam ini bisa diilutrasikan dengan penghilangan ungkapan *wa lã yaltafit minkum 'ahadun* dalam 11:81, yang tidak mempengaruhi makna keseluruhan konteks ayat, bahkan terlihat lebih ringkas; atau penghilangan ungkapan *wallã mustakbiran kãna lam yasma'hã* dalam 31:7, yang tidak mempengaruhi makna keseluruhan ayat; serta penghilangan ungkapan *min sû'i al-'adzãb* dalam 39:47, yang juga tidak mempengaruhi makna umum konteks ayat. Bahkan, ketika satu ayat dihilangkan seluruhnya, seperti dalam 94:6 – merupakan satu-satunya kasus dalam teks Ibn Mas'ud – "*inna ma'a al-'usri yusran*," maka maknanya juga tidak terdistorsi, karena ayat ini

merupakan pengulangan dari ayat sebelumnya (94:5), dan posisinya di sini barangkali hanya untuk memberi penekanan atau penegasan.

Mushaf Abu Musa al-Asy'ari

Abu Musa al-Asy'ari, berasal dari Yaman, tergolong ke dalam kelompok orang yang masuk Islam pada masa awal. Dikabarkan bahwa ia juga turut berhijrah ke Abisinia dan baru kembali pada masa penaklukan Khaibar. Setelah itu, ia diberi posisi sebagai gubernur suatu distrik oleh Nabi. Pada 17H, Khalifah Umar mengangkatnya sebagai gubernur di Bashrah. Pada masa pemerintahan Utsman ia dicopot dari jabatan tersebut dan akhirnya diangkat kembali dalam jabatan yang sama di kota Kufah. Ketika Utsman terbunuh, penduduk kota Kufah menentang Ali ibn Abi Thalib, yang memaksa Abu Musa melarikan diri dari kota itu. Ia juga terlihat terlibat dalam Perang Shiffin pada 37H antara Ali dan Mu'awiyah, sebagai arbitrator untuk Khalifah Ali, tetapi gagal memainkan perannya. Di sinilah akhir aktivitas Abu Musa dalam percaturan politik. Dikabarkan ia kembali ke Makkah, lalu ke Kufah dan meninggal di sana pada 42 atau 52H.

Abu Musa sejak awalnya telah tertarik kepada pembacaan al-Quran. Dikabarkan bahwa suara bacaan al-Qurannya sangat terkenal di masa Nabi. Mushaf al-Qurannya barangkali mulai dikumpulkan pada masa Nabi, lalu diselesaikannya setelah itu. Ketika menjabat sebagai gubernur Bashrah, mushafnya – biasa disebut dan dirujuk dengan nama *Lubãb al-Qulûb* – mulai diterima dan akhirnya dijadikan sebagai teks otoritatif penduduk kota tersebut. Beberapa pernyataan menarik dikemukakan dalam karya Ibn Abi Dawud, Kitãb *al-Mashã<u>h</u>if*, yang memperkuat dugaan tentang independensi mushaf Abu Musa.

Pernyataan pertama, Yazid ibn Mu'awiyah mengisahkan bahwa pada suatu ketika di masa al-Walid ibn Uqbah ia berada di mesjid dan bergabung dalam suatu *<u>h</u>alaqah*, yang juga dihadiri Hudzayfah ibn al-Yaman (w. 36H); kemudian terdengar seruan bahwa orang-orang yang mengikuti bacaan Abu Musa agar berkumpul di gerbang Kindah, dan yang membaca menurut bacaan Ibn Mas'ud agar datang ke dekat rumah Abd Allah. Ketika mendengar kedua kelompok itu berbeda dalam pembacaan surat 2:196,[50] Khudzayfah

naik pitam dan bersumpah bahwa seseorang harus membuat Khalifah Utsman mengambil tindakan terhadap hal tersebut.[51]

Yang kedua – merupakan varian pernyataan pertama – adalah pernyataan Abu al-Sya'tsa' tentang bagaimana Khudzayfah memprotes kedua bacaan di atas dan bermaksud mendatangi Khalifah Utsman untuk memintanya menyatukan bacaan-bacaan yang berbeda itu, tetapi ia dimarahi oleh Abd Allah hingga terdiam.[52] Pernyataan lainnya adalah yang diberitakan dari Abd al-A'la ibn al-Hakam al-Kilabi bahwa ketika dia masuk ke rumah Abu Musa, datang seorang utusan ke Bashrah membawa salinan mushaf standar utsmani yang harus mereka ikuti. Abu Musa kemudian berkata bahwa bagian apapun dalam mushafnya yang bersifat tambahan bagi mushaf utsmani agar jangan dihilangkan, tetapi apabila ada sesuatu dalam mushaf utsmani yang tidak terdapat di dalam mushafnya agar ditambahkan.[53]

Dalam perjalanan selanjutnya, mushaf Abu Musa terlihat tenggelam dan memudar pengaruhnya dengan diterimanya mushaf utsmani sebagai mushaf otoritatif. Hal ini bisa dilihat pada kenyataan bahwa hanya sejumlah kecil varian bacaannya yang sampai ke tangan kita. Berbeda dari mushaf Ubay dan Ibn Mas'ud, tidak ada riwayat yang menuturkan tentang susunan surat di dalam mushafnya, selain riwayat bahwa dua surat ekstra yang ada dalam mushaf Ubay – yakni *sûrat al-khal'* dan *sûrat al-hafd* – terdapat dalam mushafnya.[54] Demikian pula, diriwayatkan bahwa ayat sisipan dalam mushaf Ubay – yakni di antara ayat 24 dan 25 dalam surat 10, seperti telah disinggung di atas[55] – biasa dibaca Abu Musa dalam suatu surat yang panjangnya menyerupai surat 9, tetapi yang diingatnya tinggal ayat itu,[56] dan juga suatu surat lainnya yang semisal *musabbihãt*,[57] namun yang bisa ia ingat dari surat tersebut hanyalah ayat yang mirip dengan 61:2.[58] "Ayat-ayat" ini diriwayatkan di dalam hadits-hadits sebagai bagian al-Quran yang terhapus; dan hadits-hadits tentang penghapusan ini tidak dapat dipercaya sama sekali. Tampaknya kedua ayat yang dipermasalahkan di sini tidak terdapat di dalam kodeks Abu Musa; sebab kalau tercantum di dalamnya, maka tentu tidak mudah baginya melupakan surat-surat yang di dalamnya terdapat kedua ayat tersebut.[59]

Penelusuran yang dilakukan Jeffery terhadap varian bacaan

Abu Musa hanya mengungkapkan suatu jumlah yang relatif kecil dibandingkan dengan nama besarnya. Ia hanya menemukan empat varian Abu Musa yang berbeda dari *lectio vulgata*. Yang pertama adalah dalam 2:124, di mana kata *ibrãhîma* – demikian bacaan resmi utsmani – telah dibaca *ibrahãma* oleh Abu Musa, dan bacaan ini dipertahankan dalam keseluruhan bagian al-Quran. Yang kedua adalah ungkapan *lã ya'qilûna* dalam 5:103, dibaca *lã yafqahûna*, yang tentunya merupakan sinonim. Yang ketiga adalah kata *shawãffa* dalam 22:36, dibaca *shawãfiya*, yang tidak mempengaruhi makna umum. Dan terakhir adalah ungkapan *man qablahu* dalam 69:9, dibaca *man tilqã'ahu*, yang juga merupakan sinonim.[60] Jadi varian-varian ini memperlihatkan tidak ada perbedaan substansial antara mushaf Abu Musa dan Kodeks Utsmani.

Mushaf Ibn Abbas

Dalam peta perkembangan tafsir al-Quran di kalangan kaum Muslimin, Ibn Abbas – nama sebenarnya Abu al-Abbas Abd Allah ibn Abbas, keponakan Nabi – menduduki posisi sangat terkemuka. Hal ini terlihat dari figurisasi dirinya sebagai *tarjumãn al-qur'ãn* ("penafsir al-Quran terbaik"), *al-bahr* ("lautan," yakni berilmu sedalam lautan), dan *habr al-ummah* ("intelektual umat"). Kelahirannya diperkirakan pada masa ketika banu Hasyim diblokade di al-Syi'b, beberapa tahun sebelum Nabi hijrah ke Madinah.

Nama Ibn Abbas mulai menonjol setelah Khalifah Utsman mempercayakannya memimpin ibadah haji pada 35H, suatu tahun yang menentukan dalam perjalanan politik Utsman. Lantaran hal itulah ia tidak ada di Madinah ketika Utsman dibunuh. Pada masa kekhalifahan Ali ibn Abi Thalib, ia ditunjuk sebagai gubernur Bashrah. Ketika Ali terpaksa menerima arbitrase di Shiffin, ia berkeinginan menjadikan Ibn Abbas sebagai wakilnya, tetapi ditentang para pengikutnya yang cenderung mewakilkannya kepada Abu Musa al-Asy'ari. Walaupun demikian, Ibn Abbas menyertai Abu Musa dalam proses arbitrase itu, di mana Ali dimakzulkan oleh Mu'awiyah yang akhirnya membangun dinasti Umaiyah. Setelah wafatnya Mu'awiyah, Ibn Abbas menyatakan kesetiaannya kepada Yazid (w. 683) – anak Mu'awiyah, yang melanjutkan

kepemimpinan politik banu Umaiyah – berdasarkan pertimbangan bahwa mayoritas umat Islam berada di sisi Khalifah. Ia dikabarkan wafat di Tha'if pada 68H – menurut sumber lain pada 69 atau 70H.[61]

Ibn Abbas memperoleh kemasyhuran bukan lantaran aktivitasnya di panggung politik, tetapi karena pengetahuan agamanya yang luas, terutama dalam al-Quran. Dari kebesaran semacam ini, seseorang bisa menduga bahwa kodeksnya akan sama terkenal dengan mushaf sahabat-sahabat Nabi lainnya, seperti Ibn Mas'ud atau Ubay. Tetapi kenyataan sejarah menunjukkan hal berbeda: mushaf Ibn Abbas terlihat tidak pernah menjadi panutan masyarakat kota tertentu, sekalipun sejumlah mushaf sekunder – seperti mushaf Ikrimah, Atha', dan Sa'id Ibn Jubair – dipandang meneruskan tradisi teksnya. Ketenarannya dalam tafsir terjadi pada tahap belakangan dalam karirnya, ketika ia berupaya memanfaatkan syair-syair pra-Islam untuk menjelaskan makna al-Quran dalam tradisi teks utsmani. Kenyataan ini menunjukkan bahwa kodeks al-Qurannya dikumpulkan pada masa mudanya.

Nama Ibn Abbas sering muncul dalam daftar orang yang mengumpulkan al-Quran pada masa Nabi.[62] Tetapi, kenyataan bahwa usianya masih sangat muda pada waktu itu jelas menegasikan kemungkinan aktivitas pengumpulannya. Paling jauh, hal ini hanya mencerminkan bahwa ia dikenal sebagai salah satu pengumpul al-Quran pada masa pra-Utsman. Hadits juga memberitakan bahwa ia merupakan murid Ali ibn Abi Thalib dalam masalah-masalah al-Quran.[63] Tetapi, laporan ini – sebagaimana laporan berbau Syi'ah lainnya yang tendensius – sangat diragukan kebenarannya.

Jeffery menduga bahwa teks mushaf Ibn Abbas mencerminkan salah satu bentuk tradisi teks Madinah. Dari hubungan dekatnya yang resmi dengan Utsman pada masa persiapan kodifikasi al-Quran, dapat dipastikan bahwa mushaf Ibn Abbas juga telah diserahkan untuk dimusnahkan bersama mushaf-mushaf lainnya.[64] Itulah sebabnya, seperti terlihat dalam pentas historis, mushaf Ibn Abbas tidak memainkan peran yang signifikan dalam sejarah awal teks al-Quran.

Salah satu karakteristik mushaf Ibn Abbas adalah eksisnya dua surat ekstra – *sûrat al-khal'* dan *sûrat al-<u>h</u>afd* – di dalamnya,[65] sebagaimana yang ada dalam mushaf Ubay dan Abu Musa. Dengan demikian, jumlah keseluruhan surat yang ada di dalam mushaf

Ibn Abbas adalah sebanyak 116 surat. Sekalipun demikian, kedua surat ekstra ini tidak muncul dalam daftar susunan surat mushafnya yang berbeda dari aransemen surat mushaf utsmani. Az-Zanjani, yang mengutip mukadimah tafsir al-Syahrastani, mengemukakan susunan surat dalam mushaf Ibn Abbas sebagai berikut:[66]

Susunan Surat Mushaf Ibn Abbas menurut al-Syahrastani

No. surat Ibn Abbas	Nama Surat	No. Surat Utsmani
1.	*Iqra'*	96
2.	*Nûn*	68
3.	*Wa-l-dluhã*	93
4.	*al-Muzzammil*	73
5.	*al-Muddatstsir*	74
6.	*al-Fãtihah*	1
7.	*Tabbat yadã*	111
8.	*Kuwwirat*	81
9.	*al-A'lã*	87
10.	*Wa-l-layl*	92
11.	*Wa-l-fajr*	89
12.	*Alam Nasyrah*	94
13.	*al-Rahmãn*	55
14.	*Wa-l-'Ashr*	103
15.	*al-Kawtsar*	108
16.	*al-Takãtsur*	102
17.	*al-Dîn*	107
18.	*al-Fîl*	105
19.	*al-Kãfirûn*	109
20.	*al-Ikhlãsh*	112
21.	*al-Najm*	53
22.	*al-A'mã*	80
23.	*al-Qadr*	97
24.	*Wa-l-Syams*	91
25.	*al-Burûj*	85
26.	*al-Tîn*	95
27.	*Quraisy*	106
28.	*al-Qãri'ah*	101
29.	*al-Qiyãmah*	75
30.	*al-Humazah*	104
31.	*Wa-l-mursalãt*	77
32.	*Qãf*	50
33.	*al-Balad*	90
34.	*al-Thãriq*	86
35.	*al-Qamar*	54
36.	*Shãd*	38
37.	*al-A'rãf*	7

38.	*al-Jinn*	72
39.	*Yã sîn*	36
40.	*al-Furqãn*	25
41.	*al-Malã'ikah*	35
42.	*Maryam*	19
43.	*Thã hã*	20
44.	*al-Syua'rã'*	26
45.	*al-Naml*	27
46.	*al-Qashash*	28
47.	*Banî Isrã'îl*	17
48.	*Yûnus*	10
49.	*Hûd*	11
50.	*Yûsuf*	12
51.	*al-Hijr*	15
52.	*al-An'ãm*	6
53.	*al-Shaffãt*	37
54.	*Luqmãn*	31
55.	*Saba'*	34
56.	*al-Zumar*	39
57.	*al-Mu'min*	40
58.	*Hã mîm al-Sajdah*	41
59.	*Hã mîm 'ain sin qãf*	42
60.	*al-Zukhrûf*	43
61.	*al-Dukhãn*	44
62.	*al-Jãtsiyah*	45
63.	*al-Ahqãf*	46
64.	*al-Dzãriyãt*	51
65.	*al-Gãsyiyah*	88
66.	*al-Kahfi*	18
67.	*al-Nahl*	16
68.	*Nûh*	71
69.	*Ibrãhîm*	14
70.	*al-Anbiyã'*	21
71.	*al-Mu'minûn*	23
72.	*al-Ra'd*	13
73.	*al-Thûr*	52
74.	*al-Mulk*	67
75.	*al-Hãqqah*	69
76.	*al-Ma'ãrij*	70
77.	*al-Nisã'*	78
78.	*Wa-l-nãzi'ãt*	79
79.	*al-Infithãr*	82
80.	*al-Insyiqãq*	84
81.	*al-Rûm*	30
82.	*al-'Ankabût*	29
83.	*al-Muthaffifîn*	83
84.	*al-Baqarah*	2
85.	*al-Anfãl*	8
86.	*Ãli 'Imrãn*	3

87.	*al-Hasyr*	59
88.	*al-Ahzãb*	33
89.	*al-Nûr*	24
90.	*al-Mumtahanah*	60
91.	*al-Fath*	48
92.	*al-Nisã'*	4
93.	*Idzã Zulzilat (al-Zalzalah)*	99
94.	*al-Hajj*	22
95.	*al-Hadîd*	57
96.	*Muhammad (saw.)*	47
97.	*al-Insãn*	76
98.	*al-Thalaq*	65
99.	*Lam Yakun*	98
100.	*al-Jumu'ah*	62
101.	*Alîf lãm mîm al-Sajdah*	32
102.	*al-Munãfiqûn*	63
103.	*al-Mujãdilah*	58
104.	*al-Hujurãt*	49
105.	*al-Tahrîm*	66
106.	*al-Tagãbûn*	64
107.	*al-Shaff*	61
108.	*al-Mã'idah*	5
109.	*al-Tawbah*	9
110.	*al-Nashr*	110
111.	*al-Wãqi'ah*	56
112.	*Wa-l-'Ãdiyat*	100
113.	*al-Falaq*	113
114.	*al-Nãs*	114

Keterangan: * Nama dan nomor surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia.

Sekuensi surat dalam mushaf Ibn Abbas di atas memperlihatkan upaya penyusunan surat-surat mushaf utsmani dalam suatu tatanan kronologis. Lebih jauh, susunan surat itu juga menunjukkan bahwa aransemen kodeks Ibn Abbas diorganisasi setelah penerimaan mushaf standar utsmani, karena dua surat ekstra yang telah disebutkan di atas tidak tercantum di dalamnya. Jeffery menduga bahwa aransemen surat-surat dalam mushaf Ibn Abbas merupakan rekayasa belakangan dari seseorang yang mengetahui bahwa Ibn Abbas memiliki suatu kodeks yang susunan suratnya berbeda dari sekuensi surat dalam mushaf utsmani.[67] Tetapi, seperti ditunjukkan dalam bab 3, susunan kronologis surat-surat dalam mushaf inilah, disamping riwayat-riwayat lain yang juga bersumber dari Ibn Abbas, yang menjadi basis utama dalam upaya pemberian penanggalan surat-surat al-Quran versi kronologi Mesir.

Bacaan-bacaan Ibn Abbas,[68] dalam sejumlah kasus, mendukung varian-varian bacaan dalam tradisi teks utsmani, seperti bacaan Hamzah (w.772), al-Kisa'i (w. 804), Ibn Katsir (w. 738), Nafi' (w. 785), Abu Amr (w. 770), dan Ibn Amir (w. 736), yang agak berbeda dari bacaan Ashim (w. 745/6). Dalam kasus lainnya, bacaan-bacaan Ibn Abbas selaras dengan bacaan Ibn Mas'ud – merupakan kasus paling sering – ataupun Ubay serta sejumlah sahabat Nabi lainnya. Sementara dalam kasus-kasus tertentu, bacaan Ibn Abbas memperlihat keberadaannya sebagai bacaan independen.

Berbagai kasus perbedaan vokalisasi teks antara mushaf Ibn Abbas dengan mushaf standar utsmani edisi Mesir dapat dikemukakan lewat beberapa ilustrasi berikut. Kerangka grafis الطلمن di akhir 2:124, yang dalam mushaf utsmani terbaca *al-zhãlimîn* (الظلمين), dibaca oleh Ibn Abbas sebagai *al-zhãlimûn* (الظلمون). Demikian pula, kerangka konsonantal حدليا dalam 11:32, yang divokalisasi dalam mushaf utsmani sebagai *jidãlanã*, dibaca sebagai *jadalanã* oleh Ibn Abbas. Sementara kerangka grafik فيعبدى dalam 89:29, yang dalam mushaf utsmani dibaca *fî 'ibãdî* (فيعبادى), dalam mushaf Ibn Abbas dibaca *fî 'abdî* (فيعبدى) – jadi perbedaan hanya dalam bentuk jamak dan tunggal. Ilustrasi terakhir adalah 106:4, pada kerangka konsonantal حمالةالحطب. Dalam mushaf utsmani, bagian ayat ini dibaca *hammãlat al-hathab* (حمالةالحطب), sedangkan dalam mushaf Ibn Abbas dibaca sebagai *hãmilat al-hathab* (حاملةالحطب).

Agak mirip dengannya adalah pembacaan sejumlah kata dalam bentuk jamak oleh Ibn Abbas atau sebaliknya. Untuk kasus pembacaan kata dalam bentuk jamak, yang dalam mushaf utsmani berbentuk tunggal, bisa diilustrasikan dengan dua kata dalam 30:41, yakni *al-barri wa-l-bahri* (tunggal), yang dibaca Ibn Abbas dalam bentuk jamak *al-burûri wa-l-buhûri*. Kata *matsalu* (مثل) dalam 47:15, dibaca sebagai *amtsãlu* (امثال). Sedangkan ungkapan *al-masyriq wa-l-magrib* (المشرقوالمغرب) dalam 73:9, dibaca sebagai *al-masyãriq wa-l-magãrib* (المشارقوالمغارب). Kasus sebaliknya, ketika teks utsmani mengungkapkan suatu kata dalam bentuk jamak, tetapi dibaca dalam bentuk tunggal oleh Ibn Abbas, bisa diilustrasikan dengan ungkapan *ãyãtun bayyinãtun* dalam 3:97(ايات بينات / ايت بينت), yang dibaca Ibn Abbas sebagai *ãyatun bayyinatun* (اية بينة). Demikian pula bentuk jamak *kabã'ira* (كبائر) dalam 4:31, dibaca sebagai *kabîr* (كبير). Perbedaan-perbedaan semacam ini, secara umum, tidak

mempengaruhi makna teks secara substansial.

Perbedaan pemberian titik diakritis untuk kerangka konsonantal yang sama juga terlihat dalam mushaf Ibn Mas'ud, sekalipun dalam jumlah yang relatif kecil. Suatu ilustrasi yang bisa dikemukakan di sini adalah kerangka konsonantal 6:57, yang dalam mushaf utsmani dibaca *yaqushshu al-haqq* (يقص الحق), dibaca dalam mushaf Ibn Abbas – dengan sisipan partikel *bi* di tengah-tengahnya dan pemberian satu titik di atas huruf ketiga kata pertama – sebagai *yaqdlî bi-l-haqqi* (يقضى بالحق). Sementara kerangka grafis حدب (21:96), yang dalam mushaf utsmani dibaca *hadabin* (حدب), oleh Ibn Abbas dibaca sebagai *jadatsin* (جدث) – sama dengan bacaan Ibn Mas'ud. Demikian pula, kerangka konsonantal عبد dalam 43:19, yang dalam mushaf utsmani dibaca *'ibãd* (عباد / عبد), dibaca sebagai *'inda* (عند). Jadi, perbedaannya di sini hanya terletak pada pemberian satu titik di atas atau di bawah huruf kedua. Secara kontekstual, perbedaan semacam ini belum mengakibatkan perubahan yang substansial terhadap makna keseluruhan ayat.

Dalam sejumlah kasus ditemukan perbedaan kerangka grafis. Kata *shirãth* (صراط) dalam mushaf utsmani (misalnya 1:6), dalam keseluruhan mushaf Ibn Abbas disalin dengan *sirãth* (سراط). Perbedaan kerangka konsonantal di sini barangkali mengekspresikan perbedaan dialek, seperti juga ditemukan dalam bagian al-Quran lainnya (31:20), *wa asbaga* (واسبغ), yang dibaca Ibn Abbas sebagai *wa ashbaga* (واصبغ); atau ungkapan pembuka dalam 70:1, *sa'ala sã'ilun* (سأل سائل), yang dibaca Ibn Abbas sebagai *sãla saylun* (سال سيل).[69]

Ilustrasi selanjutnya tentang perbedaan kerangka grafis bisa dilihat dalam ungkapan *wa atimmû al-hajja wa-l-'umrah li-llãh* (وأتموا الحج والعمرة لله) – seperti yang ada di dalam mushaf utsmani (2:196) – tertulis dalam mushaf Ibn Abbas sebagai *wa aqîmû al-hajja wa-l-'umrah li-l-bayt* (واقيموا الحج والعمرة للبيت). Demikian pula, ungkapan panjang dalam mushaf utsmani, yakni *wa kãna warã'ahum* (وراءهم) *malik ya'khudzu kulla safînatin gashban* (18:79), dibaca Ibn Abbas *wa kãna amãmahum* (امامهم) *malik ya'khudzu kulla safînatin shãlihatin* (صالحة) *gashban*. Di sini pun tidak terjadi pergeseran makna keseluruhan ayat yang cukup berarti.

Beberapa ilustrasi di atas secara jelas memperlihatkan adanya penambahan-penambahan kata atau ungkapan dalam teks Ibn

Abbas. Bentuk penambahan ini bisa dicontohkan lebih jauh dengan 2:198, di mana setelah ungkapan *min rabbikum*, Ibn Abbas membaca sisipan ungkapan *fî mawãsim al-hajj* – seperti halnya Ibn Mas'ud. Sementara dalam 4:79, di antara kata *nafsika* dan kata *wa arsalnã-ka* disisipkan ungkapan *wa anã katabtahã 'alayka*, sehingga bacaan Ibn Abbas di sini adalah *nafsika wa anã katabtahã 'alayka wa arsalnãka*. Demikian pula, setelah kata *ayyãm* dalam 5:89, Ibn Abbas menambahkan kata *mutatãbi'ãt*. Setelah kata *'alimta* dalam 17:102, ditambahkan ungkapan *yã fir'awna*. Berikutnya, di antara kata *fanãdãhã* dan *min tahtihã* dalam 19:24, Ibn Abbas menyisipkan kata *malakun*, sehingga bacaannya di sini adalah *fanãdãhã malakun min tahtihã*. Bentuk-bentuk sisipan semacam ini tidak banyak mempengaruhi makna keseluruhan ayat, karena ia merupakan penjelasan (*gloss*). Apakah penjelasan semacam ini adalah bagian orisinal teks wahyu atau sekedar tambahan belakangan, tidak dapat ditetapkan secara pasti. Yang jelas, sebagaimana telah dikemukakan ketika membahas sisipan sejenis dalam mushaf Ubay dan Ibn Mas'ud di atas, ortodoksi Islam memandangnya bukan teks yang diwahyukan tetapi sekedar tafsiran.

Bentuk teks yang berseberangan dengan kasus di atas adalah pengurangan atau peringkasan teks dalam mushaf Ibn Abbas. Ungkapan *bi-mitsli mã* dalam 2:137, diringkas menjadi *bimã* dalam teks Ibn Abbas. Sementara ungkapan *fîhã fatakûnu* dalam 5:110, dihilangkan kata *fîhã* di dalamnya, sehingga bacaannya tinggal *fatakûnu*. Demikian pula ungkapan *yã hasrata 'alã al-'ibãdi* dalam 36:30, menjadi *yã hasrata al-'ibãdi* – jadi partikel *'alã* dihilangkan. Bentuk peringkasan teks semacam ini, secara umum tidak banyak mempengaruhi makna teks dan tidak juga mendistorsinya. Tetapi, satu kasus yang menarik adalah penghilangan salah satu huruf *muqaththa'ah* dalam 62:1, di mana huruf-huruf potong *'ain sîn qãf* (عسق) kehilangan huruf *'ain*, sehingga teks dan bacaan Ibn Abbas di sini adalah *sîn qãf*. Dalam kasus ini, tidak bisa ditetapkan apakah penghilangan itu telah mendistorsi makna huruf-huruf potong tersebut – karena hingga dewasa ini belum ada pemaknaan yang memuaskan tentang huruf-huruf misterius itu[70] – atau hanya sekadar mendistorsi teks.

Di samping berbagai perbedaan di atas, terdapat pembolak-

balikan atau pemindahan tempat kata-kata di dalam mushaf Ibn Abbas. Jadi, ungkapan *laysa 'alaykum junãhun* dalam bagian awal 2:198, dibaca terbalik oleh Ibn Abbas sebagai *laysa junãhun 'alaykum*. Demikian pula, ungkapan *nashru-llãhi wa-l-fathu* dalam 110:1, dibaca Ibn Abbas sebagai *fathu-llãhi wa al-nashru*. Pembolak-balikan semacam ini jelas tidak mempengaruhi makna umum ayat-ayat tersebut.

Uraian yang dikemukakan sejauh ini memperlihatkan bahwa mushaf Ibn Abbas secara substansial hanya memiliki perbedaan yang relatif sedikit dari mushaf standar utsmani, jika mushaf Ubay dan Ibn Mas'ud dijadikan sebagai bandingannya. Dalam mushaf Ibn Abbas – sepanjang menyangkut informasi yang dikumpulkan dan diungkapkan Jeffery tentangnya – tidak ditemukan perbedaan ortografis yang menunjukkan kekhususan dan independensinya. Bahkan kasus ayat-ayat sisipan, atau ayat-ayat alternatif, maupun "ayat-ayat Syi'ah," tidak ditemukan eksistensinya di dalam mushaf Ibn Abbas. Keberadaan sejumlah kecil perbedaan dalam mushaf Ibn Abbas, barangkali telah membuat mushafnya jarang dirujuk. Hal ini, lebih jauh, merupakan suatu argumen bagi otentisitas kodeks tersebut; karena, apabila mushaf Ibn Abbas dipandang sebagai rekayasa belakangan, maka akan ditemukan penyebarannya secara liar dalam berbagai kitab tafsir yang diduga mengikuti aliran populernya.

Otentisitas Mushaf-mushaf Pra-Utsmani

Di kalangan sarjana Muslim masalah kesejatian bacaan dalam mushaf-mushaf pra-utsmani didekati dan dinilai dari segi tingkat kepercayaan transmisinya (*isnãd*). Cacat tidaknya isnad menentukan apakah suatu bacaan sebagai qurani atau tidak. Secara garis besar, bacaan-bacaan al-Quran diklasifikasikan ke dalam dua kategori berdasarkan isnadnya: *Pertama* adalah bacaan yang ditransmisikan dalam cara yang meyakinkan dan selaras dengan kaidah kebahasaan serta tidak menyalahi tradisi teks utsmani. Yang masuk ke dalam kategori ini adalah bacaan *mutawãtir* dan *masyhûr*, seperti kiraah tujuh dan kiraah sepuluh, yang seluruhnya merupakan varian dalam tradisi teks utsmani. Bacaan *mutawãtir*

dan *masyhûr* merupakan bacaan sejati al-Quran serta dibaca di luar atau di dalam shalat. *Kedua* adalah bacaan yang ditransmisikan secara tidak memadai, atau menyalahi tradisi teks utsmani, atau bertentangan dengan kaidah kebahasaan. Termasuk ke dalam kategori ini adalah kiraah *ãhad,*[71] *syãdzdz*,[72] *mawdlû'*,[73] dan lainnya yang tidak memenuhi kriteria.[74] Kiraah-kiraah tersebut bukan bacaan sejati al-Quran.

Bacaan dalam mushaf-mushaf pra-utsmani tidak mencapai derajat *mutawãtir* dan *mayshûr*, dan karena itu – dalam gagasan ortodoksi Islam – bukan merupakan bacaan al-Quran yang otentik. Bacaan semacam ini, menurut mayoritas ortodoksi Islam, kecuali Mazhab Hanafiyah, juga tidak diperkenankan penggunaannya dalam shalat. Bahkan sejumlah otoritas di kalangan ortodoksi Islam mempermasalahkan perannya dalam penyimpulan hukum. Pandangan umum dalam mazhab Syafi'iyah, misalnya, tidak membolehkan derivasi ketentuan hukum darinya.[75] Sementara sebagian ulama lain membolehkannya berdasarkan analogi peran hadits yang terisolasi dalam kasus senada. Jalan pemikiran ini disetujui ulama Syafi'iyah lainnya, Ibn al-Subki (w. 771H), dalam *Jam' al-Jawãmi'*. Ia mengungkapkan sebagai bukti tentang keabsahan mendasarkan suatu ketentuan hukum pada suatu varian kiraah adalah praktik pemotongan tangan kanan pencuri yang dipijakkan pada bacaan Ibn Mas'ud, sebagaimana dikemukakan juga oleh Abu Hanifah (w. 767). Lebih jauh, Subki mengemukakan bacaan Ibn Mas'ud untuk membuktikan bahwa puasa dalam kasus pelanggaran sumpah mesti dilakukan secara berturut-turut.[76] Penulis *Itqãn* juga menyitir pernyataan Abu Ubayd al-Qasim ibn Sallam (w. 838) dalam *Fadlã'il al-Qur'ãn*: "*al-maqshud min al-qirã'at al-syãdzdzah tafsîr al-qirã'at al-masyhûrah*..." (fungsi kiraah *syãdzdz* adalah penjelasan terhadap kiraah *masyhûr*).[77]

Kesimpulan yang kurang lebih senada tentang bacaan dalam mushaf pra-utsmani sebagai bukan bagian otentik al-Quran juga dikemukakan Ignaz Goldziher.[78] Ia mendekati mushaf-mushaf tersebut dari sudut pandang perbedaannya dengan teks otentik al-Quran. Dengan mengedepankan motif-motif pengelakan kemungkinan adanya kendala dalam pemahaman kandungan al-Quran, provisi yang berhubungan dengan penjelasannya, klarifikasi linguistik terhadap teks-teksnya yang kabur, penghindaran ekspresi-

ekspresi yang tidak lazim atau keliru dan kejanggalan-kejanggalan stilistik di dalamya, serta kecenderungan untuk memperhalus dan menyederhanakan pengungkapannya, seperti terlihat dalam bacaan-bacaan pra-utsmani, Goldziher sampai kepada kesimpulan bahwa varian-varian atau kodeks-kodeks pra-utsmani hanya sekedar varian dari tradisi teks utsmani. Karena itu, menurutnya, mushaf-mushaf tersebut bukan merupakan tradisi teks independen atau primer. Ia juga mengungkapkan bahwa keberadaan sejumlah besar varian yang ada dalam mushaf-mushaf pra-utsmani lebih disebabkan oleh karakteristik tulisan Arab ketika itu, di mana kerangka grafis – atau kerangka konsonantal – yang sama telah diberi *i'jãm* dan *syakl* yang berbeda.

Gagasan Goldziher disepakati hingga taraf tertentu oleh A. Fischer. Ia bahkan melangkah lebih jauh kepada kesimpulan bahwa yang dipandang sebagai varian-varian pra-utsmani itu sebagian besarnya adalah rekayasa belakangan yang dilakukan para filolog dalam rangka mengoreksi teks utsmani.[79] Tetapi, penolakan terhadap eksistensi bacaan-bacaan pra-utsmani ini agak menyulitkan jika laporan tentang pengumpulan di masa Utsman – terutama latar belakang yang menggerakkannya dan pemusnahan mushaf-mushaf non-utsmani – diterima sebagai kenyataan sejarah, karena keberadaan *variae lectiones* mendapat penekanan darinya sebagai fakta sejarah.

Sementara G. Bergstraesser – perevisi jilid ketiga karya monumental Noeldeke, *Geschichte des Qorans* – menekankan realitas beberapa mushaf pra-utsmani. Namun, ia menduga bahwa bacaan-bacaan dari mushaf-muhaf tersebut yang menyimpang dari teks utsmani telah menghilang dengan sangat cepatnya.[80] Kesimpulan yang sama diajukan A. Jeffery:

> Dalam beberapa kasus mesti diakui bahwa terdapat suatu kecurigaan terhadap bacaan-bacaan (pra-utsmani) sebagai rekayasa para pakar tata bahasa dan teolog belakangan yang dinisbatkan kepada otoritas-otoritas awal (yakni para sahabat Nabi pemilik Mushaf – pent.). Kecurigaan ini barangkali sangat kuat dalam kasus bacaan-bacaan khas Syi'ah yang dinisbatkan kepada Ibn Mas'ud, dan dalam bacaan yang dinisbatkan kepada isteri-isteri Nabi. Demikian pula, kecurigaan ini timbul dalam

> sejumlah bacaan yang dinisbatkan kepada Ibn Abbas, yang – sebagai "*uebermensch des tafsîr*" (manusia super dalam tafsir al-Quran) – cenderung dikutip untuk mendapatkan otoritasnya bagi setiap dan seluruh masalah yang berhubungan dengan kajian-kajian al-Quran. Namun, secara keseluruhan, dapat dipastikan bahwa mayoritas bacaan (pra-utsmani) yang dikutip dari *qãri'* manapun benar-benar kembali kepada otoritas awal.[81]

J. Burton dan J. Wansbrough melakukan penelitian sambil lalu terhadap *variae lectiones* dan sampai kepada kesimpulan bahwa keseluruhan riwayat tentang kodeks para sahabat, kodeks metropolitan (*mashã<u>h</u>if al-amshãr*), dan varian-varian individual, merupakan rekayasa para fukaha dan filolog yang belakangan.[82] Tetapi, keduanya mengajukan alasan yang sangat berbeda untuk kesimpulan tersebut. Burton mengemukakan bahwa riwayat-riwayat itu direkayasa sebagai latar bagi kisah pengumpulan al-Quran di masa Utsman. Sementara kisah Utsman itu sendiri juga direkayasa untuk menyembunyikan fakta bahwa Nabi sendirilah yang telah mengedit dan mengumpulkan al-Quran ke dalam bentuk finalnya.[83]

Wansbrough, di sisi lain, menegaskan bahwa riwayat-riwayat tentang kisah pengumpulan al-Quran serta laporan-laporan tentang kodeks para sahabat direkayasa dan diangkat ke permukaan untuk memberikan otoritas kepada suatu teks Ilahi yang bahkan belum dikompilasi hingga abad 3H/9. Ia mengklaim bahwa teks al-Quran pada awalnya begitu "cair" sehingga berbagai laporan yang mencerminkan varian tradisi-tradisi independen di berbagai pusat metropolitan Islam – misalnya Kufah, Bashrah, Madinah, dll. – bisa ditelusuri jejaknya dalam mushaf al-Quran yang sekarang. Tetapi, gagasan kedua penulis ini tidak begitu diterima di kalangan sarjana Barat sendiri.[84]

Sehubungan dengan aransemen surat-surat dalam mushaf-mushaf pra-utsmani yang sangat beragam, telah dikemukakan skeptisisme para sarjana Barat yang memiliki otoritas dalam kajian al-Quran. Pada umumnya mereka memandang susunan-susunan surat tersebut sebagai rekayasa belakangan yang sangat tergantung kepada aransemen surat mushaf utsmani. Bahkan, pada penghujung abad ke-20, A.T. Welch masih mengungkapkan gagasan senada dalam salah satu tulisannya.[85] Asumsi semacam ini diterima secara

luas di kalangan sarjana Barat, karena varian-varian aransemen yang berbeda itu tidak dapat ditelusuri jejaknya dalam satu manuskrip pun.

Tetapi, penemuan manuskrip al-Quran pra-utsmani di San'a, Yaman, telah meruntuhkan asumsi tersebut.[86] Aransemen surat al-Quran di dalam manuskrip itu, yang sangat menyimpang dari susunan resmi mushaf utsmani, membenarkan hipotesis bahwa tidak terdapat keseragaman susunan surat dalam *mashãhif* pra-utsmani. Tampaknya, berbagai aransemen surat telah diadopsi dalam berbagai mushaf awal yang tidak hanya berbeda dari sekuensi resmi surat dalam mushaf utsmani, tetapi juga berbeda dari susunan surat yang ada di dalam mushaf Ubay, Ibn Mas'ud, Ali, ataupun Ibn Abbas. Jadi, sekalipun laporan-laporan tentang daftar susunan surat dalam *mashãhif* sahabat Nabi secara historis terbukti sebagai rekayasa belakangan, dapat dipastikan bahwa aransemen aktual surat di dalam mushaf-mushaf tersebut berbeda antara satu dengan lainnya.

Catatan:

1 Jeffery, *Materials*, p. 9.
2 Dalam karya Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, (Bei-rut-Libanon: Dar al-Fikr, 1983), *passim*, bisa ditemukan sejumlah besar kutipan yang bersumber dari karya al-Anbari.
3 Jeffery, *Materials*, p. 14.
4 Tentang mushaf Ali, lihat bab 4, pp. 133-139 di atas.
5 Lihat p. 130 di atas.
6 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 51.
7 Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, p. 155.
8 *Ibid.*, pp. 9, 30.
9 *Ibid.*, p. 25.
10 Lihat Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 58-61; Suyuthi, *al-Itqãn*, i, p. 66. Lihat juga Jeffery, *Materials*, p. 115; Noeldeke*, et.al., Geschichte,* ii, pp. 30-33.
11 Dalam teks tertulis *awwaluhã hã mîm*. Huruf *muqaththa'ãt: hã mîm*, terdapat di awal surat 40; 41; 43; 44; dan 45. Karena surat 40; 44 dan 45 telah terdapat dalam daftar surat, maka yang dituju teks adalah salah satu dari surat 41 atau 43, yang sayangnya tidak bisa ditetapkan.
12 Dalam teks tertulis *tsumma hã mîm*. Untuk penentuan surat 41 atau 43, lihat catatan 11 di atas.

13 Antara surat 79 dan 80 terdapat kata *al-Tagãbun* dalam teks. Tetapi, karena surat *al-Tagãbun* (64) telah terdapat di dalam daftar, maka yang di-maksud di sini tentunya surat lain yang tidak dapat dipastikan, karena banyaknya surat yang hilang di dalam daftar.
14 Dalam teks asli tertulis *'abasa*, yang menunjuk kepada surat 80 dalam mushaf utsmani. Tetapi, karena surat ini telah disebut di atas, maka kemungkinannya kata tersebut merujuk kepada surat 74, di mana dalam ayat 22 terdapat ungkapan senada. Sementara Schwally (Noeldeke*, et.al., Geschichte,* ii, p. 31 catatan 5), dengan merujuk susunan surat dalam *Itqãn*, mengungkapkan bahwa kata ini semestinya dibaca sebagai suatu kesalahan penulisan dari *al-Tagãbun*, yang merupakan nama surat 64 dalam mushaf utsmani.
15 Surat ini dan surat berikutnya merupakan dua surat pendek yang tidak terdapat di dalam mushaf utsmani. Tentang otentisitasnya, lihat bahasan dalam bab 7 di bawah.
16 Dalam teks asli tertulis *tîn*, yang mungkin merujuk kepada surat 95. Tetapi karena surat 95 telah disebutkan di atas, maka hal ini mungkin merupakan suatu kekeliruan, karena kata ini tidak menyerupai nama surat lain, kecuali surat 95. Tetapi Jeffery, (*Materials*, p. 115) mentranskripsikannya dengan surat 107, yang memang tidak terdapat dalam daftar.
17 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 61.
18 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 67.
19 Jeffery, *Materials*, p. 115.
20 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 58.
21 *Ibid*., p. 62.
22 Lihat Jeffery, *Materials*, p. 115.
23 Cf. Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, iii, pp. 37 ff.
24 Lihat Jeffery, *Materials*, pp. 117-181.
25 Data tentang teks atau bacaan Ubay dalam uraian-uraian berikut terambil secara purposif dari Jeffery, *ibid*., pp. 117-181.
26 Cf. Goldziher, *Richtungen*, p. 7.
27 *Ibid*, p. 11 f.
28 Teks dan bahasan mengenai keaslian ayat tambahan ini dimuat dalam bab 7.
29 Lihat teks dan bahasan untuk kedua surat tersebut dalam bab 7.
30 Sejumlah hadits mengabarkan ia dua kali ke Abisinia. Lihat art. "Ibn Mas'ud," *SEI*, p. 150.
31 *Ibid.*
32 Ibn Hisyam, *Life of Muhammad* , p. 141 f.
33 Lihat p. 130 di atas.
34 Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, pp. 13 ff.
35 Lihat Jeffery, *Materials*, p. 14. Lihat juga daftar mushaf sekunder, pp. 158-159 di atas. Tujuh mushaf pertama dalam daftar tersebut – mulai dari Alqamah sampai al-A'masy – menurut Jeffery didasarkan pada mushaf Ibn Mas'ud.
36 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 67, 66; al-Zanjani, *Tãrîkh*, p. 100.
37 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 57 f.
38 *Ibid*., pp. 53-57.
39 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 66.
40 Al-Nadim, *Fihrist*., i, p. 57. Seharusnya jumlah surat dalam mushaf Ibn Mas'ud adalah 111 surat, jika surat 1; 113 dan 114 tidak dihitung. Jumlah 110 surat itu

barangkali didasarkan atas dugaan penyatuan surat 8 dan 9, di mana – setidaknya dalam mushaf utsmani – surat 9 tidak diawali dengan basmalah. Tetapi, dugaan ini tidak dapat dipertahankan karena di dalam kedua daftar di atas terlihat bahwa kedua surat tersebut ditempatkan dalam posisi yang berbeda, tidak berurutan.

41 Jeffery, *Materials*, pp. 23 f.
42 Berbagai ilustrasi dalam paragraf-paragraf berikut, terambil secara purposif dari Jeffery, *Ibid.*, pp. 25-113.
43 Cf. Goldziher, *Richtungen*, p. 6.
44 *Ibid.*, p. 5.
45 Kata *ãyat* dalam bacaan utsmani adalah dalam bentuk tunggal, sedangkan kata *ãyãt* dalam bacaan Ibn Mas'ud berbentuk jamak.
46 Lihat juga ayat sisipan Ibn Mas'ud, dalam surat 66 setelah ayat 7, surat 79 setelah ayat 5, surat 83 setelah ayat 28; dll.
47 Lihat juga bacaan alternatif Ibn Mas'ud untuk 26:40; 58:7; 56:48; dll.
48 Lihat juga bacaan alternatif Ibn Mas'ud lainnya dalam 45:33,34; 53:50,51; 56:80,81; dll.
49 Lihat juga bacaan Syi'ah lainnya dalam teks Ibn Mas'ud untuk 26:215; 33:25,33,56; 42:23; 56:10; dll.
50 Bacaan Ibn Mas'ud di sini adalah: "*wa atimmû al-hajja wa al-'umratu ilã al-bayti...*," sementara bacaan Abu Musa – menurut riwayat Ibn Abi Dawud di atas – adalah "*wa atimmû al-hajja wa al-'umrata lillãhi....*"
51 Lihat Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, pp. 11 f.
52 *Ibid.*, p. 13.
53 *Ibid.*, p. 45.
54 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 67. Di sini disebutkan bahwa kedua surat itu juga terdapat dalam mushaf Ibn Abbas.
55 Lihat pp. 167-168 di atas, lihat juga bab 7, p. 228 di bawah untuk teks ayat dan bahasannya.
56 Muslim, *Shahîh*, kitab al-zakat, hadith no. 1050.
57 *Musabbihãt* adalah surat-surat yang diawali dengan kata *sabbaha* atau *yusabbihu*, yaitu surat 57; 59; 61; 62; dan 64.
58 Teks ayat dan bahasannya, lihat bab7.
59 Berbeda dari ini, Jeffery (*Materials*, p. 210) memastikan bahwa kedua ayat di atas merupakan sisa-sisa dari material yang terdapat dalam mushaf Abu Musa.
60 Jeffery, *Ibid.*, p. 210.
61 Tentang kehidupan Ibn Abbas, lihat *SEI*, art. "Abd Allah ibn Abbas," p. 4; Jeffery, *ibid.*, p. 13 f.; dll.
62 Lihat bab 4, p. 130 di atas.
63 Lihat az-Zanjani, *Tãrîkh*, p. 101.
64 Jeffery, *Materials*, p. 13 f.
65 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 67.
66 Lihat az-Zanjani, *Tãrîkh*, pp. 101-103; Jeffery, *Materials*, p. 194.
67 Jeffery, *Materials*, p. 194.
68 Berbagai ragam bacaan Ibn Abbas yang dikemukakan dalam bagian ini terambil secara purposif dari Jeffery, *ibid.*, pp. 195-208.
69 Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab 2, penghilangan hamzah merupakan karakteristik yang khas dari dialek suku Quraisy.
70 Mengenai spekulasi mufassir Muslim dalam memaknai huruf-huruf misterius

ini, lihat bab 6 di bawah; sementara spekulasi sarjana Barat tentangnya lihat bab 7, pp. 250-253 di bawah.

71 Kiraah *ãẖãd* adalah kiraah yang transmisinya sahih, tetapi terisolasi dan menyalahi *rasm* utsmani.

72 Kiraah *syãdzdz* adalah kiraah yang cacat transmisi atau sanadnya cacat dan tidak bersambung.

73 Kiraah *mawdlu'* adalah kiraah yang merupakan rekayasa dan disandar-kan kepada otoritas tertentu.

74 Cf. Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 77 ff.

75 *Ibid*., p. 84.

76 Bacaan Ibn Mas'ud yang dijadikan sandaran di sini adalah *"fashiyãmu tsalãtsati ayyãmin (+mutatãbi'atin)"* (5:89), di mana ungkapan *mutatãbi'atin* ("berturut-turut") merupakan tambahan. Lihat p. 176 di atas.

77 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 84.

78 Goldziher, *Richtungen*, pp. 3 ff.

79 Lihat Welch, "al-Kur'an," p. 407.

80 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, pp. 77-96.

81 Jeffery, *Materials*, p. 15.

82 Burton, *Collection*, pp. 199-212, *passim*. Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 43-46, 202-207.

83 Burton, *Collection*, pp. 211 f., 239 f.

84 Tentang gagasan Wansbrough, lihat pp. 255-258 di bawah.

85 Lihat Welch, "al-Kur'an," p. 470.

86 Lihat Puin, "Observation," pp. 110 f.



BAB 6
Kodifikasi Utsman ibn Affan

Pengumpulan Kedua Zayd Ibn Tsabit

Tidak berbeda dari kisah pengumpulan pertama Zayd, terdapat sejumlah riwayat tentang pengumpulan kedua al-Quran yang dilakukan Zayd pada masa Khalifah Ketiga, Utsman ibn Affan. Secara garis besar, riwayat-riwayat ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori: riwayat versi mayoritas dan riwayat versi minoritas. Riwayat versi mayoritas merupakan yang paling tersebar dan diterima secara luas di kalangan umat Islam. Riwayat ini muncul dalam berbagai literatur, mulai dari hadits, tafsir al-Quran, sampai karya-karya kesejarahan. Dari sisi eksternal, tingkat keabsahan riwayat paling berpengaruh ini tidak sebaik riwayat paling berpengaruh dalam kisah pengumpulan pertama Zayd di masa Abu Bakr, karena mata rantai periwayatan berakhir dengan Anas ibn Malik (w. 711/2) – yakni tidak kembali secara langsung kepada saksi mata peristiwa tersebut. Sementara versi minoritas tidak mendapat pengakuan secara luas, sekalipun dari segi mata rantai periwayatan menempati kedudukan yang sama dengan versi mayoritas.

Riwayat versi mayoritas diberitakan Ibn Syihab al-Zuhri dari Anas ibn Malik, yang mengakatan kepadanya:

> Hudzayfah ibn al-Yaman menghadap Utsman. Ia tengah memimpin penduduk Siria dan Irak dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan. Hudzayfah merasa cemas oleh pertengkaran mereka (penduduk Siria dan Irak) tentang bacaan al-Quran. Maka berkatalah Khudzayfah kepada Utsman: "Wahai Amir al-Mu'minin, selamatkanlah umat ini sebelum mereka bertikai tentang Kitab (Allah), sebagaimana yang telah

terjadi pada umat Yahudi dan Nasrani pada masa lalu." Kemudian Utsman mengirim utusan kepada Hafshah dengan pesan: "Kirimkanlah kepada Kami *shuhuf* yang ada di tanganmu, sehingga bisa diperbanyak serta disalin ke dalam mushaf-mushaf, dan setelah itu akan dikembalikan kepadamu." Hafshah mengirim *shuhuf*-nya kepada Utsman, yang kemudian memanggil Zayd ibn Tsabit, Abd Allah ibn al-Zubayr, Sa'id ibn al-'Ash, dan Abd al-Rahman ibn al-Harits ibn Hisyam, dan memerintahkan mereka untuk menyalinnya menjadi beberapa mushaf. Utsman berkata kepada tiga orang Quraisy (dalam tim) itu: "Jika kalian berbeda pendapat dengan Zayd mengenai al-Quran, maka tulislah dalam dialek Quraisy, karena al-Quran itu diturunkan dalam bahasa mereka." Mereka mengikuti perintah tersebut, dan setelah berhasil menyalin *shuhuf* itu menjadi beberapa mushaf, Utsman me-ngembalikannya kepada Hafshah. Mushaf-mushaf salinan yang ada kemudian dikirim Utsman ke setiap propinsi dengan perintah agar seluruh rekaman tertulis al-Quran yang ada – baik dalam bentuk fragmen atau kodeks – dibakar habis.

Al-Zuhri menambahkan, Kharijah ibn Zayd mengatakan kepadanya bahwa ia mendengar Zayd ibn Tsabit berkata: "Terlupakan oleh saya sebuah ayat dari surat al-Ahzab ketika kami menyalin al-Quran, dan saya sering mendengar Rasulullah membacakannya. Kami lalu mencarinya dan menemukannya pada Khuzaymah ibn Tsabit al-Anshari, (yaitu surat 33:23). Kemudian kami memasukkannya ke dalam tempat yang tepat di dalam surat itu."[1]

Sebagaimana diberitakan dalam riwayat versi mayoritas di atas, pengumpulan al-Quran di masa Utsman dilakukan oleh suatu komisi yang terdiri dari empat orang. Yang pertama dan merupakan ketua komisi pengumpulan adalah Zayd ibn Tsabit, seorang Anshar yang sewaktu mudanya aktif sebagai sekretaris Nabi dan mencatat wahyu-wahyu al-Quran. Di samping itu, seperti telah dikemukakan, ia juga "dikabarkan" terlibat dalam pengumpulan al-Quran yang dilakukan pada masa pemerintahan dan atas perintah khalifah pertama, Abu Bakr. Riwayat di atas menyebutkan bahwa shuhuf yang dikumpulkan pertama kali oleh Zayd di masa Abu Bakr –

yang kemudian berpindah ke tangan Umar ibn Khaththab, dan akhirnya berada dalam pemilikan Hafshah – kini dijadikan basis kodifikasi Utsman. Zayd, yang pada masa khalifah ketiga menduduki jabatan penting,[2] merupakan pendukung setia Utsman. Bahkan, setelah terbunuhnya khalifah ketiga itu, ia berpihak kepada Umaiyah dan menolak bersumpah setia (*bay'ah*) kepada Ali. Zayd meninggal dunia pada 45H.

Anggota komisi lainnya adalah Abd Allah ibn al-Zubayr (w. 692), yang juga berasal dari keluarga terpandang Makkah. Lewat ibunya Asma, ia adalah cucu Abu Bakr dan keponakan Aisyah, bahkan anak tiri Khalifah Umar. Ia tidak hanya terlibat dalam berbagai pertempuran sebagai serdadu, tetapi juga terkenal sebagai seorang yang sangat religius. Sementara Sa'id ibn al-'Ash (w. 678/9) lahir beberapa saat setelah hijrah dari keluarga Ummayah. Setelah pemecatan Walid ibn Uqbah pada 29H, dikabarkan ia menggantikan posisinya sebagai gubernur Kufah hingga menjelang akhir tahun 34H. Anggota komisi terakhir adalah Abd al-Rahman ibn al-Harits (w. 633), berasal dari keluarga Mahzum yang terkemuka di Makkah. Ia tampaknya tidak memiliki prestasi atau kedudukan politik yang perlu dicatat.

Kecakapan Zayd untuk memimpin tugas yang diperintahkan Utsman memang selaras dengan kesibukan terdahulunya. Ia terlihat sebagai orang yang cocok berada di posisinya, dan merupakan satu-satunya pribadi yang keberadaannya dalam komisi Utsman disepakati seluruh riwayat. Hanya sejumlah kecil Muslim yang menyatakan keheranannya kenapa Ibn Mas'ud tidak menempati posisi Zayd. Ibn Mas'ud, seperti terlihat, telah lama menjadi Muslim, bahkan ketika Zayd belum lagi lahir, dan pengetahuannya tentang al-Quran memang sangat meyakinkan. Tetapi, pertimbangan-pertimbangan politik tampaknya telah mewarnai pemilihan Zayd. Utsman barangkali memandang bahwa pemuda cekatan, berinteligensi tinggi, pernah melakukan pekerjaan yang sama di masa sebelumnya, dan – mungkin paling penting – loyal terhadap Khalifah, jelas merupakan pilihan yang lebih baik daripada seorang pejabat senior yang keras kepala.

Sebaliknya, agak sulit menentukan alasan pemilihan tiga anggota komisi lainnya yang berasal dari suku Quraisy. Alasan utama pemilihan ketiganya, seperti terlihat dalam riwayat di atas,

adalah menjaga kesejatian dialek Quraisy dalam penyalinan mushaf. Sehubungan dengan Sa'id ibn al-'Ash, sejak 29H ia menjadi gubernur Kufah. Apakah ketika pembentukan komisi ia berada di Madinah atau dipanggil secara khusus oleh Khalifah, merupakan hal yang tidak dapat dipastikan. Sementara kepribadian dua pemuda Quraisy lainnya juga tidak begitu jelas dalam riwayat-riwayat yang sampai ke tangan kita.

Dalam salahsatu versi minoritas, nama Sa'id hilang dari keanggotaan komisi dan sebagai gantinya muncul nama Abd Al-lah ibn Amr ibn al-'Ash dan Abd Allah ibn Abbas.[3] Penyebutan Ibn Abbas di sini jelas menunjukkan suatu tendensi untuk memasukkan peran keluarga Nabi dalam pembuatan kodeks resmi. Sementara sejumlah versi minoritas lainnya menyebutkan keterlibatan Ubay ibn Ka'b dalam komisi yang dibentuk Utsman.[4] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan di atas, riwayat ini secara sederhana bisa ditolak dengan merujuk tahun kematiannya pada 22H, yang jauh mendahului pembentukan komisi Utsman.[5] Penyebutan nama Ubay, dalam riwayat-riwayat tersebut, dikaitkan dengan 12 anggota komisi yang dibentuk Utsman. Dalam suatu versi yang agak ringkas tidak disebutkan nama ke-12 anggota itu, dan basis untuk penulisan mushaf utsmani adalah lembaran-lembaran di dalam kotak al-Quran (*rab'ah*) yang tersimpan di rumah Umar ibn Khaththab.[6] Penyebutan sejumlah besar anggota komisi yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Anshar ini tampaknya bertujuan untuk melibatkan masyarakat Madinah dalam pengumpulan resmi.

Sementara dalam sejumlah riwayat lainnya, hanya disebutkan dua nama yang mengerjakan kodifikasi pada masa Utsman, yaitu Zayd ibn Tsabit dan Sa'id ibn al-'Ash, dengan pertimbangan bahwa Zayd merupakan penulis terbaik yang pernah menyalin wahyu pada masa Nabi – karena itu ia ditugaskan untuk menulis – dan Sa'id merupakan yang terfasih bahasanya – karena itu ditugaskan untuk mengimlak atau mendikte.[7] Tetapi, terkadang posisi ini terbalik: Zayd mendikte sedangkan Sa'id menulis.[8] Varian lainnya, seperti dilaporkan Ibn Abi Dawud, mengemukakan nama Aban ibn Sa'id ibn al-'Ash – paman dari Sa'id yang sering disebut dalam riwayat – bersama Zayd.[9] Aban memang pernah berperan sebagai sekretaris Nabi. Tetapi, menurut riwayat lain, ia meninggal dalam

pertempuran Yarmuk pada 14H, sehingga keterlibatannya dalam komisi Utsman jelas merupakan rekayasa belakangan, atau secara tidak sengaja nama Sa'id tertukar dengan namanya dalam proses transmisi.

Di samping riwayat-riwayat yang telah disebutkan, terdapat versi minoritas lainnya – seperti disitir Ibn Abi Dawud – yang menjelaskan bahwa Umar mengawali pengumpulan al-Quran, tetapi tidak sempat menyelesaikannya karena terbunuh. Utsman, yang menggantikan Umar sebagai khalifah, melanjutkan pekerjaan tersebut dan menyelesaikannya. Dalam riwayat ini, akhir versi mayoritas dalam pengumpulan pertama Zayd tentang bagian terakhir al-Quran (9:127), yang ditemukan pada Khuzaimah ibn Tsabit, juga dicakupkan.[10] Mirip dengan versi minoritas ini adalah riwayat Abd Allah ibn al-Zubayr yang mengabarkan bahwa seseorang menghadap Umar dan melaporkan pertikaian umat Islam tentang al-Quran. Karena itu, Umar memutuskan mengumpulkan al-Quran hanya dalam satu bacaan. Tetapi, ketika tengah melaksanakan pengumpulan, ia terbunuh. Orang yang sama – yang menghadap Umar – kemudian menghadap Khalifah Utsman dan menyampaikan hal senada. Utsman kemudian memutuskan untuk mengkodifikasi al-Quran dan memerintahkan Abd Allah ibn al-Zubayr meminjam mushaf Aisyah. Setelah diteliti dan dilakukan perbaikan, Utsman lalu merobek lembaran-lembaran lainnya.[11] Riwayat-riwayat semacam ini hanya terlihat memperkecil peran Utsman yang demikian besarnya. Sedangkan penyebutan mushaf Aisyah sebagai basis kodifikasi Utsman tampak bersifat tendensius,[12] dan bertabrakan dengan versi mayoritas yang menyebutkan kodeks Hafshah sebagai basisnya.

Terlepas dari masalah anggota-anggota komisi yang ditunjuk Utsman, perintah yang ditujukan kepada komisi tersebut adalah menyalin al-Quran dalam dialek suku Quraisy, karena – seperti disebutkan dalam versi mayoritas – kitab suci itu diwahyukan dalam bahasa mereka. Tetapi, suatu riwayat mengungkapkan bahwa ketika terjadi perselisihan di antara anggota komisi tentang penulisan suatu kata dalam 2:248 (cf. 20:39), di mana Zayd berpendapat bahwa kata tersebut mesti ditulis *tãbûhun* (تابوه dengan ه), sementara anggota komisi lain beranggapan mesti ditulis *tãbût* (تابوت dengan ت), maka Utsman menjelaskan bahwa bentuk tulisan

terakhir – yakni dengan ت – adalah dialek Quraisy asli.[13] Pandangan ini jelas keliru, karena *tãbût* bukanlah kata Arab asli, tetapi berasal dari bahasa Abisinia (Habsyi).[14] Demikian pula, gagasan yang berkembang dikalangan sarjana Muslim bahwa teks utsmani mencakup *ahruf al-sab'ah*, dalam pengertian tujuh dialek, jelas bertabrakan dengan versi mayoritas di atas yang menyebutkan penyalinan tersebut hanya dibatasi pada dialek Quraisy.

Penegasan penyalinan al-Quran dalam dialek Quraisy ini sebenarnya patut dipertanyakan. Al-Quran sendiri, di beberapa tempat (16:103; 26:195), menegaskan bahwa ia diwahyukan dalam "lisan Arab yang jelas". Penelitian terakhir tentang bahasa al-Quran menunjukkan bahwa ia kurang lebih identik dengan bahasa yang digunakan dalam syair-syair pra-Islam. Bahasa ini merupakan *Hochsprache* – atau *lingua franca*, lazimnya disebut *'arabiyyah* – yang dipahami oleh seluruh suku di jazirah Arab, dan merupakan satu kesatuan bahasa karena kesesuaiannya yang besar dalam masalah leksikal maupun gramatik. Lebih jauh, *Hochsprache* atau *lingua franca* ini bukanlah dialek suku atau suku-suku tertentu. Sebagian sarjana Muslim cenderung berasumsi bahwa karena Nabi dan pengikutnya yang awal berasal dari suku Quraisy, maka mereka tentunya telah membaca al-Quran dalam dialek suku tersebut. Sarjana-sarjana ini selanjutnya beranggapan bahwa dialek suku Quraisy itu identik dengan bahasa syair. Tetapi, sejumlah informasi tentang dialek suku-suku Arab pada masa Nabi yang berhasil diselamatkan, cenderung menyangkali keyakinan bahwa dialek Quraisy identik dengan bahasa syair.[15]

Dalam riwayat versi mayoritas juga disebutkan bahwa bagian tertentu al-Quran (33:23) telah terlupakan, tetapi dapat ditemukan pada Khuzaimah ibn Tsabit, kemudian diletakkan pada tempatnya yang semestinya. Thabari menuturkan bahwa bagian al-Quran tersebut diketahui non-eksistensinya pada pemeriksaan pertama. Pada pemeriksaan kedua, ditemukan non-eksistensi bagian al-Quran lainnya, yakni akhir surat 9 – tepat-nya 9:127-128 – yang kemudian bisa diperoleh dari Abu Khuzaimah.[16] Sementara Tirmidzi hanya menyebutkan terlupakannya bagian al-Quran yang terakhir.[17] Dalam kasus semacam ini, riwayat-riwayat tersebut barangkali tertukar dengan riwayat pengumpulan pertama dalam proses transmisinya. Namun riwayat-riwayat tersebut secara jelas

menunjukkn bahwa komisi yang dipimpin Zayd telah berupaya sekuat tenaga untuk mengumpulkan seluruh potongan wahyu yang dapat mereka temukan. Tugas ini berhasil dilakukan, karena – sebagaimana akan ditunjukkan – tidak pernah ada satu keberatan yang betul-betul substansial dan bisa menafikan kelengkapan mushaf utsmani yang dikodifikasikannya.

Kesulitan paling serius dalam versi mayoritas mencuat sehubungan dengan mushaf Hafshah. Kesan yang diperoleh dari riwayat versi mayoritas adalah bahwa tugas komisi yang dipimpin Zayd hanyalah membuat suatu salinan yang memadai dari mushaf Hafshah. Dari sejumlah riwayat diketahui bahwa mushaf ini sangat diinginkan oleh Khalifah Marwan – bahkan sejak menjabat sebagai gubernur Madinah – untuk dimusnahkan, yang baru berhasil dilakukannya setelah wafatnya Hafshah. Alasan pemusnahannya adalah kekhawatiran Marwan bahwa bacaan-bacaan tidak lazim di dalamnya akan menimbulkan perselisihan di dalam masyarakat.[18] Riwayat ini membuktikan bahwa mushaf Hafshah jelas tidak memadai sebagai basis teks resmi al-Quran. Namun, benang merah yang hendak ditarik di sini adalah keterkaitan mushaf Hafshah dengan pengumpulan pertama Zayd di masa Abu Bakr, sehingga nama-nama khalifah sebelum Utsman memiliki peran penting dalam proses pengumpulan mushaf resmi. Sebagaimana ditunjukkan dalam bab 4, kisah pengumpulan pertama itu hanya rekayasa belakangan yang dilakukan dengan tujuan memandulkan peran Utsman yang luar biasa dalam kasus ini. Sementara keterkaitan Hafshah dalam versi mayoritas di atas, dengan demikian, mesti dipandang sebagai rekayasa belakangan dengan tujuan senada.

Jadi, mesti ditetapkan bahwa komisi bentukan Utsman, yang dimotori Zayd Ibn Tsabit, telah mengumpulkan al-Quran dari berbagai sumber dan menyalinnya ke dalam mushaf-mushaf yang kemudian disebarkan ke berbagai kota metropolitan Islam ketika itu. Pengumpulan pada masa ini – berdasarkan keterkaitannya dengan ekspedisi ke Armenia dan Azerbaijan pada 30H, bisa ditetapkan dilakukan sekitar tahun tersebut hingga menjelang terbunuhnya Utsman pada 35 H – lebih merupakan upaya untuk penyeragaman atau standardisasi *teks* dan *bacaan* al-Quran. Latar belakang perbedaan bacaan yang mengakibatkan diambilnya

keputusan pengumpulan dengan sepenuhnya menjustifikasi kesimpulan ini. Lebih jauh, upaya standardisasi teks al-Quran yang dilakukan Utsman itu jelas merupakan suatu kenyataan sejarah yang pasti.[19] Tetapi, ketika peristiwa ini ditransmisikan dari generasi ke generasi, terjadi distorsi lewat berbagai tambal sulam dan bahkan pengebirian peran besar Utsman dengan pengaitannya kepada prestasi-prestasi "ilusif" para pendahulunya.[20] Karena itu, riwayat-riwayat tentang pengumpulan kedua Zayd ibn Tsabit ini harus diterima secara diskriminatif, sebagaimana ditunjukkan di atas.

Penyebaran Mushaf Utsmani

Telah dikemukakan bahwa setelah selesai melakukan kodifikasi al-Quran, sejumlah salinan mushaf utsmani dikirim ke berbagai kota metropolitan Islam. Riwayat-riwayat tentang jumlah mushaf yang berhasil diselesaikan penulisannya dan ke kota-kota mana saja ia dikirim sangat beragam. Menurut pandangan yang diterima secara luas, satu mushaf al-Quran disimpan di Madinah, dan tiga salinannya dikirim ke Kufah, Bashrah dan Damaskus.[21] Pendapat populer lainnya, yang dipegang penulis *Itqãn*, menyebut lima eksemplar dan menambahkan kota Makkah ke jajaran empat kota di atas.[22] Sementara al-Zarqani mengemukakan bahwa mushaf yang digandakan itu ada 6 eksemplar. Lima di antaranya dikirim ke lima kota yang baru disebutkan, dan sisanya satu eksemplar disimpan oleh Utsman. Mushaf di tangan Utsman inilah yang kemudian dikenal sebagai *al-imãm* (mushaf induk).[23] Sedangkan Ibn abi Dawud menuturkan pandangan Abu Hatim al-Sijistani (w. 863) bahwa mushaf yang berhasil diselesaikan penulisannya sejumlah 7 eksemplar, serta menambahkan kota Yaman dan Bahrain ke dalam jajaran lima kota penerima salinan mushaf.[24]

Berbagai sudut pandang yang diutarakan di atas menimbulkan permasalahan tentang riwayat mana yang paling dapat dipegang sehubungan dengan mushaf-mushaf Utsman. Seperti terlihat dalam latar belakang kodifikasi Utsman, pengumpulan pada masa itu terkait erat dengan perbedaan bacaan di kalangan pasukan Muslim yang direkrut dari Siria dan Irak. Jadi, riwayat pertama – yang menyebutkan eksistensi 4 salinan mushaf, 3 di antaranya dikirim

ke Kufah, Bashrah dan Damaskus – merupakan yang paling sesuai dengan latar belakang kodifikasi tersebut. Kota-kota Kufah, Bashrah dan Damaskus ketika itu merupakan kota-kota terpenting di propinsi Irak dan Siria. Di kota-kota inilah garnisun-garnisun kekhalifahan direkrut dan ditempatkan. Selain itu, dalam riwayat pengumpulan Utsman, yang ditonjolkan sebagai pusat perhatian Khalifah ketika itu adalah bagaimana mengakhiri pertikaian di dalam pasukan Muslim tentang bacaan al-Quran. Dengan demikian, tujuan lanjutan untuk menyatukan seluruh wilayah kekhalifah kepada satu teks standar al-Quran, bukan merupakan kebutuhan utama, sekalipun Utsman mungkin saja telah memikirkannya. Penyebutan kota Makkah, dalam riwayat lainnya, barangkali terkait secara langsung dengan makna kota ini sebagai tanah kelahiran Nabi dan tanah suci pertama Islam di mana Ka'bah berada. Sementara penyebutan tujuh kota dalam riwayat terakhir di atas barangkali terkait dengan "kesakralan" angka tujuh: al-Quran telah diwahyukan dalam tujuh *ahrûf,* yang belakangan juga ditafsirkan sebagai tujuh bacaan dalam *qirã'ãt al-sab'*.

Setelah penyebaran mushaf utsmani, berbagai mushaf atau fragmen al-Quran lainnya – seperti disebutkan dalam riwayat versi mayoritas di atas – dimusnahkan atas perintah Khalifah. Menurut Schwally, seluruh riwayat tentang pemusnahan mushaf atau fragmen al-Quran non-utsmani hanya menyebutkan kejadiannya di kota-kota yang disebutkan di atas, bahkan terbatas pada daerah Irak dan Siria.[25] Para penguasa kota-kota tersebut tentunya memiliki kekuasaan untuk menjalankan amanat Khalifah sejauh menyangkut pemilikan umum, tetapi tidak demikian halnya dengan mushaf atau fragmen yang menjadi milik pribadi. Ketika membahas mushaf Ibn Mas'ud dan Abu Musa dalam bab 5, telah dikemukakan bahwa kedua sahabat Nabi ini termasuk orang yang menolak menyerahkan mushafnya untuk dimusnahkan.

Pemusnahan mushaf dan fragmen non-utsmani, menurut sebagian riwayat di atas, dilakukan dengan merobeknya – *kharaqa* (خرق), atau sinonimnya *syaqqa* dan *mazaqa.* Tetapi hal ini barangkali tidak dapat dibenarkan, karena sisa-sisa sobekan tentunya masih bisa disalahgunakan. Kebanyakan otoritas Muslim memberitakan pemusnahan dilakukan dengan membakarnya – *haraqa* (حرق) – dan, dengan demikian, tidak tertinggal sesuatupun.[26] Boleh jadi

bahwa riwayat pertama ini – secara sengaja atau tidak – telah mengalami penyimpangan dalam proses transmisi tertulisnya, karena kata "merobek" dan "membakar" dalam kedua riwayat itu jelas didasarkan pada kerangka konsonantal yang sama (حرق), dan perbedaannya hanya terletak pada ada tidaknya satu titik diakritis di atas huruf pertama.

Pemusnahan materi-materi al-Quran non-utsmani, dengan tujuan utama menyebarluaskan edisi kanonik resmi, tidak dicapai dalam waktu singkat. Ketika itu, al-Quran – terutama sekali – dipelihara dalam bentuk hafalan menurut bacaan tertentu. Adalah pelik membayangkan bagaimana hafalan yang telah mapan di kepala seseorang kemudian mesti disesuaikan dengan mushaf resmi yang dikeluarkan Utsman. Dalam kondisi semacam ini, ditambah keengganan beberapa sahabat Nabi – seperti Ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari – untuk mengikutinya, kodeks utsmani tentunya tidak segera memasyarakat dalam waktu singkat, hingga suatu generasi baru penghafal al-Quran dalam tradisi teks utsmani muncul. Setelah itu, kodeks-kodeks pra-utsmani secara bertahap menghilang dengan sendirinya tanpa perlu dimusnahkan.

Salinan-salinan mushaf utsmani yang diedarkan di sejumlah kota, dalam kenyataannya, tidak sempurna secara absolut. Kenyataan ini diakui sejumlah otoritas Muslim yang awal. Sejumlah riwayat melaporkan tentang ditemukannya beberapa kekeliruan di dalam salinan-salinan mushaf tersebut. [27] Yang paling populer darinya adalah riwayat yang mengungkapkan bahwa Utsman sendiri, ketika memeriksa salah satu eksemplar yang telah selesai ditulis, menemukan ungkapan-ungkapan keliru dan mengatakan bahwa kekeliruan itu tidak perlu diubah, karena orang-orang Arab – dengan *lisãn* mereka – bisa membetulkannya.[28] Riwayat populer lainnya mengemukakan bahwa Aisyah menemukan sejumlah kekeliruan penulisan di beberapa tempat: (i) dalam 2:17, "*wa-l-mûfûna ... wa-l-shãbirîna*" (untuk "*wa-l-shãbirûna*"); (ii) dalam 4:162, "*lãkini-l-rãsikhûna...wa-l-muqîmîna ... wa-l-mu'tûna*" (untuk "*lãkinna ...wa-l-muqîmûna*"); dalam 5:69, "*inna-lladzîna ãmanû ... wa-l-shãbi'ûna*" (untuk "*wa-l-shãbi'îna*"); dan dalam 20:63, "*in hãdzãni la-sã<u>h</u>irãni*" (untuk "*hãdzayni*"); serta menegaskannya sebagai kekeliruan yang dilakukan para penulis.[29] Riwayat-riwayat semacam ini secara jelas memberi kesan bahwa teks utsmani tidak

dapat diubah lagi, sekalipun terdapat kekeliruan di dalamnya.

Apabila kekeliruan semacam itu tidak dapat diubah, kemungkinan yang tinggal adalah membacanya secara berbeda dari tulisannya, seperti ditegaskan Utsman dalam riwayat di atas. Pandangan semacam ini kemudian berkembang, dan Ashim al-Jahdari merupakan salah satu penganutnya yang terkemuka. Perkembangannya bahkan sampai ke sistem pembacaan teks resmi. Jadi, Abu Amr – salah seorang imam kiraah tujuh – membaca 20:63 dengan *hãdzayni*. Pemuka ahli hadits, Ibrahim al-Nakha'i (w. 96H), menjelaskan perbedaan ini sebagai keunikan (*i'jãz*) ortografi utsmani.[30] Namun, sejumlah *qurrã'* yang belakangan mengupayakan jalan keluarnya dengan menyatukan antara tulisan dengan bacaan, dan memberi penjelasan agar teks yang dipermasalahkan selaras dengan tuntutan bahasa dan makna. Upaya-upaya ini akan didiskusikan lebih jauh dalam bab 9.

Keberadaan laporan tentang sejumlah kekeliruan di dalam teks utsmani, pada faktanya, sangat tidak menyenangkan bagi kaum Muslimin. Pada masa silam, diupayakan untuk menyilidiki keabsahan laporan-laporan itu dengan *jarh* (kritik *isnãd*), yang dalam sebagian besar kasus – kecuali riwayat dari Aisyah – berhasil dinyatakan ahistoris. Sementara sebagian sarjana Muslim secara sederhana menyatakan keseluruhan laporan tersebut sebagai tidak dapat dipercaya. Kemunculan upaya-upaya semacam ini bisa diberi penanggalan sekitar penghujung abad ke-3H. Pada masa Abu Ubayd – yakni pada permulaan abad ke-3H – riwayat-riwayat tentang kekeliruan teks utsmani masih dituturkan secara sederhana, sebagaimana adanya. Tetapi, pada masa Ibn al-Anbari (w. 327 atau 328H) dan Thabari (w. 310H), selalu muncul upaya keduanya untuk menyelamatkan tradisi teks utsmani.[31]

Mengenai nasib mushaf-mushaf yang disebarkan Utsman, tidak terdapat pemberitaan yang pasti tentangnya. Dengan pengecualian mushaf *al-imãm* – yang paling sering dirujuk – mushaf-mushaf tersebut memiliki riwayat yang gelap dan hampir-hampir tidak memainkan peran berarti dalam kajian-kajian al-Quran. Menurut Ibn Qutaibah (w. sekitar 276H), mushaf *al-imãm* – setelah terbunuhnya Khalifah Ketiga – berpindah ke tangan puteranya, Khalid, dan kemudian diwariskan secara turun-temurun. Sementara Malik ibn Anas (w. 179H) menjelaskan bahwa mushaf tersebut

telah hilang. Menurut al-Kindi, mushaf tersebut terbakar dalam peristiwa pemberontakan Abu al-Saraya pada 200H. Tetapi, Abu Ubayd mengaku melihat mushaf tersebut yang masih berbekas darah Utsman.[32]

Pada abad pertengahan, pengembara termasyhur Ibn Batutah (w. 779H) menceriterakan telah melihat salinan atau lembaran yang dibuat Utsman di Granada, Marakesh, Bashrah, dan kota-kota lainnya.[33] Sementara Ibn Katsir (w. 774H) mengemukakan pernah melihat kopi al-Quran, sangat mungkin dibuat pada masa Utsman, yang dipindahkan pada 518H dari Tiberia ke Damaskus. Dikatakannya bahwa mushaf itu "besar dan lebar dengan tulisan yang indah, jelas, rapih dan sempurna, di atas kertas kulit yang – menurut saya – terbuat dari kulit unta".[34] Mushaf ini, menurut riwayat lain, kemudian dibawa ke Leningrad dan akhirnya ke Inggris. Sebagian sarjana berpendapat bahwa mushaf tersebut masih tetap tersimpan di masjid Damaskus dan musnah ketika masjid itu terbakar pada 1310H.[35]

Ibn Jubair (w. 614H) menuturkan pernah melihat sebuah manuskrip di masjid Madinah pada 580H. Beberapa riwayat menerangkan bahwa naskah tersebut tetap berada di sana sampai kekhalifahan Turki Utsmani mengambilnya pada 1334H. Ketika perang Dunia Pertama berakhir, mushaf ini dibawa ke Berlin dan diserahkan kepada mantan Kaisar William II, dan sesuai dengan pasal 246 dari Perjanjian Versailles – di mana Turki merupakan pihak yang kalah perang – naskah ini tetap berada di Jerman serta akan dipelihara oleh negara tersebut: "Dalam jangka waktu 6 bulan sejak diberlakukannya perjanjian ini, Jerman akan selalu menjaga naskah asli al-Quran milik Yang Mulia Raja Hijaz, yang diambil dari Madinah oleh penguasa Turki, dan pernah dipersembahkan kepada bekas Kaisar William II."[36] Tetapi, akhirnya mushaf tersebut dikembalikan lagi ke Istanbul.

Terdapat sebuah manuskrip al-Quran yang disimpan di masjid al-Hussain di Kairo. Mushaf ini dinisbatkan kepada Utsman dan ditulis dengan tulisan kufi kuno. Tetapi, bisa dikemukakan dugaan bahwa naskah tersebut merupakan salinan dari Mushaf Utsman.[37] Semisal dengannya adalah manuskrip yang tersimpan di Tashkent. Mushaf ini dikabarkan sebagai mushaf yang tengah dibaca Utsman ketika terbunuh. Pada masa kekhalifahan Umaiyah, naskah tersebut

dibawa ke Andalusia dan kemudian ke Fez di Maroko. Dari Maroko, mushaf tersebut kemudian dibawa ke Samarkand, dan tetap berada di sana hingga 1868. Pada 1869, naskah ini dibawa ke St. Petersburg dan disimpan di kota ini hingga 1917. Pada 1924, naskah ini akhirnya kembali ke Tashkent dan tetap tersimpan di sana hingga dewasa ini.[38]

Berbagai kesimpangsiuran tentang mushaf-mushaf utsmani ini pada gilirannya mengantarkan sejumlah sarjana Muslim pada keyakinan bahwa naskah-naskah tersebut telah hilang tanpa bekas. Manuskrip-manuskrip kuno yang ada dewasa ini hanya dipandang sebagai salinan sempurna dari mushaf-mushaf utsmani. Pandangan semacam ini, misalnya, diekspresikan oleh al-Zarqani.[39] Sejalan dengannya, penelitian-penelitian tentang naskah kuno al-Quran mengungkapkan bahwa manuskrip-manuskrip al-Quran tertua – baik dalam bentuk lengkap atau hanya sebagian saja – yang ada dewasa ini adalah yang berasal dari abad ke-2H.[40]

Varian-varian Mushaf Utsmani

Sebagaimana telah diungkapkan, mushaf-mushaf yang diedarkan Utsman ke beberapa kota metropolitan Islam memiliki sejumlah variasi yang keberadaannya dikaitkan dengan kesalahan yang dilakukan secara tidak sengaja oleh para penyalin al-Quran. Sejumlah sarjana Muslim berupaya menjelaskan bahwa riwayat-riwayat tersebut memiliki kelemahan yang menegasikan eksistensinya. Tetapi, kenyataannya adalah bahwa varian teks al-Quran kota-kota besar Islam, yang darinya riwayat-riwayat varian kiraah bersumber, telah memungkinkan untuk membuat kesimpulan yang aman tentang mushaf awal yang diedarkan Utsman: setiap teks al-Quran lokal secara jelas telah dipelihara dengan penuh kesetiaan kepada mushaf awal. Teks tertulisnya tidak hanya diriwayatkan secara ortografis, tetapi juga didukung dengan riwayat-riwayat lisan.

Varian-varian mushaf utsmani ini sampai ke tangan kita melalui karya Abu Ubayd, *Fadlã'il al-Qur'ãn*, dan karya Abu Amr al-Dani (w.1062), *al-Muqni' fî Ma'rifat Marsûmi Mashãhif Ahl al-Amshãr*. Daftar varian yang diungkapkan dalam kedua karya ini pada

prinsipnya saling menguatkan, sehingga memperkuat derajat kepercayaan terhadap kandungannya. Bergstraesser telah menghimpun varian-varian yang ada dalam kedua karya tersebut ketika membahas tentang varian mushaf utsmani. Uraian dalam paragraf-paragraf berikut didasarkan pada himpunan yang dibuat Bergstraesser.[41]

Dalam surat 2, ada dua varian yang direkam. Pertama adalah yang terdapat pada permulaan 2:116, di mana mushaf Damaskus menyalin kata وقالوا – sebagaimana tertulis dalam mushaf-mushaf lain – tanpa و (yakni قالوا). Kasus kedua ditemukan pada permulaan 2:132, di mana dalam mushaf Madinah, Damaskus, dan *imãm* tertulis واوصى sementara mushaf lainnya menyalin dengan ووصى. Dalam surat 3, ada dua varian. Yang pertama terdapat dalam 3:133, di mana ungkapan وسارعوا – sebagaimana terdapat dalam mushaf-mushaf lainnya – disalin dalam mushaf Madinah, Damaskus dan *imãm*, tanpa و (yakni سارعوا). Varian kedua dalam 3:184, pada ungkapan والزبر , yang disalin dalam mushaf Damaskus dengan وبالزبر . Sementara satu varian ditemukan dalam 4:66, tepatnya pada ungkapan قليل dalam berbagai mushaf. Kata ini direkam dalam mushaf Damaskus dengan قليلا . Dua varian lagi direkam dalam surat 5. Pertama adalah dalam 5:53, di mana ungkapan ويقول – dalam berbagai mushaf – disalin dalam mushaf Madinah dan Damaskus tanpa و (yakni يقول). Dalam 5:54, ungkapan يرتد – sebagaimana terdapat dalam mushaf lainnya – disalin dalam mushaf Madinah, Damaskus dan *imãm* sebagai يرتدد.

Dalam surat 6, tiga varian ditemukan. Dalam 6:32, ungkapan di sebagian besar mushaf, yakni وللدارالاخرة, disalin dalam mushaf Damaskus dengan ولدارالاخرة. Ungkapan dalam 6:63, انجيتنا dalam berbagai mushaf, disalin dengan انجينا (yakni: انجانا) dalam mushaf Kufah. Sementara ungkapan قتل اولادهم شركاؤهم (6:137) dalam berbagai mushaf, disalin dalam mushaf Damaskus dengan قتل اولادهم شركايهم (شركايهم sama dengan شركائهم). Dalam surat 7, terdapat empat varian yang direkam. Dalam 7:3, ungkapan تذكرون dalam berbagai mushaf, disalin dalam mushaf Damaskus dengan تتذكرون . Ungkapan وما dalam 7:43, disalin tanpa و dalam mushaf Damaskus (yakni ما). Sedangkan kata قال dalam 7:75, disalin dengan menambahkan و (yakni وقال) dalam mushaf Damaskus. Sedangkan dalam 7:141, ungkapan انجينكم (yakni انجيناكم) dalam berbagai mushaf, disalin

sebagai انجيكم (yakni انجاكم) dalam mushaf Damaskus. Dua varian lain ditemukan dalam surat 9. Pertama adalah ungkapan تحتها (9:100) dalam berbagai mushaf, disalin dengan tambahan من (yakni منتحتها) dalam mushaf Makkah. Kedua adalah ungkapan و الذين (9:107) dalam mushaf lainnya, disalin tanpa و (yakni الذين) dalam mushaf Madinah dan Damaskus. Sementara sebuah varian direkam dalam 10:22, di mana ungkapan يسيركم dalam berbagai mushaf, disalin dengan ينشركم dalam mushaf Damaskus.

Terdapat dua varian dalam surat 18. Varian pertama adalah ungkapan منها dalam 18:36, seperti terdapat dalam berbagai mushaf, disalin dalam mushaf Madinah, Makkah dan Damaskus sebagai منهما. Varian kedua adalah ungkapan مكنى (18:95), dalam berbagai mushaf, yang disalin sebagai مكننى dalam mushaf Makkah.

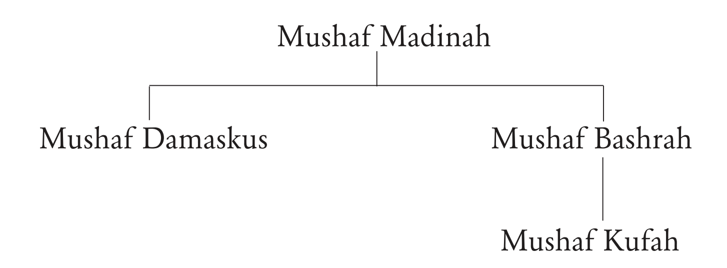
Beberapa varian lain yang ditemukan dalam surat-surat selanjutnya adalah ungkapan اولمير (21:30) dalam berbagai mushaf, disalin dengan المير dalam mushaf Makkah. Kata لله (23:87,89) dalam berbagai mushaf, disalin dalam mushaf Bashrah dengan الله. Ungkapan ونزل (25:25), disalin dengan وننزل dalam mushaf Makkah. Dalam 26:217, ungkapan وتوكل dalam berbagai mushaf, disalin dengan فتوكل dalam mushaf Madinah dan Damaskus. Ungkapan لياتينى (yakni ليأتينى) dalam 27:21, disalin dengan لياتيننى dalam mushaf Makkah. Ungkapan وقال (28:37), disalin tanpa و (yakni قال) dalam mushaf Makkah. Dalam 36:35, ungkapan عملته dalam berbagai mushaf, disalin sebagai عملت dalam mushaf Kufah. Sementara ungkapan تامرونى dalam 39:64, disalin dalam mushaf Damaskus sebagai تامروننى.

Terdapat dua varian yang direkam dalam surat 40. Varian pertama adalah ungkapan منهم (40:21) dalam mushaf lainnya, yang disalin dengan منكم dalam mushaf Damaskus. Varian kedua adalah ungkapan وان (40:26), yang direkam sebagai اوان dalam mushaf Kufah. Dalam 42:30, ungkapan فبما , disalin dengan بما dalam mushaf Madinah dan Damaskus. Ungkapan تشتهى (43:71) dalam mushaf-mushaf lainnya, disalin sebagai تشتهيه dalam mushaf Madinah, Damaskus dan *imãm*. Dalam 46:17, ungkapan حسنا , disalin dengan احسنا (yakni احسانا) dalam mushaf Kufah. Ungkapan انتاتيهم (47:18) dalam berbagai mushaf, disalin dengan انتاتهم dalam mushaf Makkah.

Dalam surat 55, terdapat dua varian yang direkam. Pertama

dalam 55:12, di mana ungkapan ذو dalam berbagai mushaf, disalin sebagai ذا dalam mushaf Damaskus. Kedua, ungkapan ذى (55:78), yang disalin sebagai ذو dalam mushaf Damaskus. Dua varian lagi direkam dalam surat 57. Varian pertama adalah ungkapan وكلاوعد (57:10) dalam berbagai mushaf, disalin sebagai وكل وعد dalam mushaf Damaskus. Varian kedua adalah ungkapan اللههوالغنى (57:25) dalam berbagai mushaf, disalin dalam mushaf Madinah dan Damaskus sebagai اللهالغنى . Varian terakhir yang direkam terdapat dalam surat 91, tepatnya pada ungkapan ولا (91:15) dalam berbagai mushaf. Ungkapan ini disalin sebagai فلا dalam mushaf Madinah dan Damaskus.

Daftar varian dalam kedua riwayat di atas hanya merupakan sejumlah kecil varian yang berhasil direkam dari keberadaan varian-varian mushaf utsmani yang awal. Mengamati hubungan antara varian satu dengan lainnya, terlihat bahwa tulisan mushaf Damaskus – yang paling banyak mengandung ragam bacaan – berada dalam satu posisi dengan mushaf Madinah pada titik-titik di mana mushaf-mushaf lainnya membias. Mushaf Damaskus ini juga tidak pernah berlawanan dengan mushaf Madinah, ketika ia selaras dengan mushaf-mushaf lainnya. Sementara mushaf Bashrah tidak pernah bersamaan pada suatu titik membias dari mushaf-mushaf lain. Sedangkan mushaf Kufah memiliki bacaan di beberapa tempat yang senada dengan bacaan mushaf Bashrah. Dari hubungan-hubungan semacam itu, dapat disimpulkan bahwa mushaf yang paling awal adalah mushaf Madinah. Dari mushaf inilah disalin mushaf Damaskus dan Bashrah. Sementara dari mushaf Bashrahlah disalin mushaf Kufah. Secara skematis, asal-usul mushaf-mushaf tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut:[42]



Seperti terlihat, mushaf Damaskus paling sering memiliki bacaan yang menjauh dari mushaf Madinah. Sementara Mushaf Makkah, yang tidak dimasukkan dalam skema di atas, memiliki bacaan independen di sejumlah tempat, sedangkan di tempat lainnya mengikuti mushaf Madinah dan Damaskus, atau mushaf Bashrah dan Kufah. Hal ini menunjukkan eksistensinya sebagai suatu teks yang bersifat eklektik, dan penulisannya mungkin dilakukan lebih belakangan dari keempat mushaf lain yang terdapat dalam skema.

Varian-varian di atas, dalam kenyataannya, belum mencakup varian ortografi yang eksis dalam mushaf-mushaf *amshãr*. Ada dua kelompok varian ortografi yang bisa dihitung ke dalam ragam perbedaan mushaf-mushaf itu. Kelompok pertama mencakup sejumlah kecil bagian al-Quran yang hanya bersifat sebagai varian ortografis, tetapi dalam beberapa kasus merupakan perbedaan bacaan. Dalam 10:96, mushaf Damaskus menyalin kata *kalimah* (كلمة), sebagaimana terdapat dalam mushaf-mushaf lainnya, dengan كلمات (bentuk jamak). Dalam 17:93, kata قل, seperti tertulis dalam mushaf-mushaf lain, disalin dengan قال dalam mushaf Makkah dan Damaskus. Demikian pula kata قل dalam 21: 4, sebagaimana tertulis dalam mushaf-mushaf lain, disalin dengan قال dalam mushaf Kufah. Kata قال dalam 23: 112,114, disalin dengan قل dalam mushaf Kufah. Dalam kasus-kasus semacam ini, penulisan قل dengan bacaan قال menunjukkan bahwa perbedaan yang ada hanya bersifat ortografis. Kasus senada terjadi dalam 43:68. Kata عبادى dalam ayat ini ditemukan dalam mushaf Madinah dan Damaskus, sedangkan mushaf Bashrah dan Kufah menyalinnya dengan عباد .

Kelompok kedua mencakup bagian-bagian al-Quran yang mungkin bisa dikelompokkan ke dalam daftar varian *mashã<u>h</u>if*, atau paling tidak ke dalam kelompok pertama di atas. Varian yang eksis dalam kelompok ini dapat diilustrasikan sebagai berikut: Penulisan kata ابرهم dalam mushaf Irak dan Damaskus untuk surat 2, sedangkan mushaf lainnya adalah ابرهيم. Surat 4:36, dalam mushaf Kufah tertulis ذا, mushaf lainnya ذى . Surat 76:16, dalam mashaf Bashrah tertulis قوارير , dalam Mushaf Madinah dan Kufah tertulis قواريرا. Kata المنشيت (yakni المنشئات) dalam 55:24, disalin dalam mushaf Irak dengan المنشت (yakni: المنشات). Di samping itu, terdapat sejumlah varian lainnya yang bersumber dari imam-imam kiraah

atau mushaf sahabat Nabi dan ragam bacaan yang tidak populer. Contohnya adalah 2:98, di mana kata ميكال (*mîkãla*, sebagaimana bacaan Abu Amr dan Hafsh dari Ashim) dibaca oleh Nafi' sebagai ميكيل (*mîkã'il*, atau *mîkã'îl* seperti dibaca imam kiraat lainnya); atau surat 12:7, di mana kata عبرة menggantikan kata آيات ;[43] atau kata سيأ dalam 17:40 dibaca – misalnya dalam kiraah Hafsh *'an* Ashim – sebagai سيئه, yang merupakan bacaan tidak terkenal; dan lainnya. Kesemuanya ini menunjukkan adanya proses infiltrasi atau pemaksaan masuk bacaan-bacaan non-utsmani ke dalam teks tertulis.

Karakteristik Mushaf Utsmani

Terdapat sejumlah Pandangan yang mengungkapkan bahwa susunan surat dalam mushaf utsmani bersifat ijtihadi. Al-Suyuthi mengutip pendapat bahwa Utsman mengumpulkan lembaran-lembaran (*shuhuf*) al-Quran ke dalam satu mushaf menurut tertib suratnya (*murattaban li-suwarihi*).[44] Sementara di tempat lain, ia mengemukakan suatu riwayat yang menyatakan bahwa Utsman memerintahkan komisinya untuk menempatkan surat-surat panjang secara berurutan.[45] Lebih jelas lagi adalah pernyataan al-Ya'qubi, "Utsman mengkodifikasikan al-Quran, menyusun (*allafa*) dan mengumpulkan surat-surat panjang dengan surat-surat panjang dan surat-surat pendek dengan surat-surat pendek."[46]

Berbagai gagasan di atas menunjuk kepada prinsip penyusunan surat al-Quran dalam mushaf utsmani, yaitu: mulai dari surat-surat panjang ke arah surat-surat yang lebih pendek. Prinsip semacam ini pada umumnya diikuti sebagian besar sahabat Nabi dalam aransemen surat mushaf-mushaf mereka – antara lain Ali, Ibn Mas'ud dan Ubay.[47] Pengecualian untuk jenis aransemen surat semacam ini adalah mushaf Ibn Abbas yang tersusun secara kronologis. Hanya di dua tempat dalam mushaf utsmani, prinsip ini terlihat menyimpang secara radikal dalam aplikasinya.[48] Pertama adalah surat pendek *al-Fãtihah* (surat 1) yang ditempatkan paling awal, di depan surat paling panjang (surat 2). Tetapi penamaannya paling populer – yakni *al-Fãtihah*, "pembukaan" – bisa memberi indikasi tentang penempatannya pada urutan pertama. Kedua

adalah penempatan surat terpendek (surat 108) bukan pada penghujung mushaf. Penjelasan tentang penempatan surat tersebut yang dikemukakan sejauh ini tidak begitu memuaskan dibandingkan penempatan surat *al-Fãti<u>h</u>ah*.

Jumlah surat di dalam mushaf utsmani – kesemuanya 114 surat – berada di tengah-tengah antara jumlah surat dalam mushaf Ubay (116 surat) dan Ibn Mas'ud (111 atau 112 surat). Surat-surat ini, dalam sejarah awal Islam, dirujuk dengan nama-nama yang beragam. Tidak jarang terdapat dua nama atau lebih untuk satu surat, dan dalam literatur-literatur Islam yang awal, terdapat rujukan-rujukan kepada nama-nama lainnya yang digunakan untuk suatu waktu, tetapi belakangan dibuang atau tidak digunakan lagi. Contohnya, surat 1, selain dirujuk dengan nama *al-Fãti<u>h</u>ah*, dikenal pula dengan nama *fãti<u>h</u>atu-l-kitãb* (pembuka kitab) atau *umm al-kitãb/al-qur'ãn* (induk kitab/al-Quran), *al-kãfîyah* atau *al-wãfîyah* ("yang mencukupi"), *al-asãs* ("fondasi"), *al-syifã'* atau *al-syãfîyah* ("penawar"), *al-shalãt* ("doa") dan *al-<u>h</u>amd* ("puja-puji").

Tidak ada kesepakatan formal di kalangan sarjana Muslim mengenai penamaan ke-114 surat tersebut, sekalipun sekuensi atau tata urutannya telah ditetapkan secara definitif di dalam mushaf utsmani.[49] Jadi, merupakan suatu hal yang pasti bahwa nama-nama yang diberikan kepada surat-surat itu bukanlah bagian dari al-Quran. Tidak jelas kapan munculnya nama-nama surat yang beragam itu. Namun, dapat dikemukakan dugaan bahwa segera setelah adanya kodifikasi al-Quran, timbul kebutuhan untuk pemberian nama-nama surat guna memudahkan perujukannya, dan sekitar pertengahan abad ke-8 dapat dipastikan bahwa nama-nama surat yang beragam itu telah memasyarakat. Fragmen papirus al-Quran yang berasal dari pertengahan abad ke-8 – diedit oleh Nabia Abbott – merupakan salah satu bukti tertulisnya.[50]

Berbagai penamaan surat yang populer di kalangan kaum Muslimin ini telah dikumpulkan oleh Rudi Paret – sekalipun tidak bersifat menyeluruh – di dalam Konkordanz al-Qurannya.[51] Daftar yang dihimpun Paret ini, dengan tambahan jumlah ayat dalam setiap surat menurut versi al-Quran standar Mesir, dapat dikemukan sebagai berikut:

Nama-nama Surat al-Quran

No. Surat	Nama-nama Surat	Jml. Ayat
1	*al-Fãtihah, Fãtihatu-l-kitãb, Umm al-kitãb*	*7*
2	*al-Baqarah*	*286*
3	*Ãli 'Imrãn*	*200*
4	*al-Nisã'*	*176*
5	*al-Mã'idah, al-'Uqûd*	*120*
6	*al-An'ãm*	*165*
7	*al-A'rãf, Alif-Lãm-Mîm-Shãd*	*206*
8	*al-Anfãl*	*75*
9	*al-Tawbah, Barã'ah*	*129*
10	*Yûnus*	*109*
11	*Hûd*	*123*
12	*Yûsuf*	*111*
13	*al-Ra'd*	*43*
14	*Ibrãhîm*	*52*
15	*al-Hijr, Ashhãb al-hijr*	*99*
16	*al-Nahl, al-Ni'am*	*128*
17	*al-Isrã', Banî Isrã'îl, Subhãna*	*111*
18	*al-Kahfi, Ashhãb al-kahfi*	*110*
19	*Maryam, Kãf-Hã-Yã-'Ain-Shãd*	*98*
20	*Thã-hã, al-Kalîm*	*135*
21	*al-Anbiyã', Iqtaraba, Iqtaraba li-l-nãs hisãbuhum*	*112*
22	*al-Hajj*	*78*
23	*al-Mu'minûn, Qad aflaha-l-mu'minûn*	*118*
24	*al-Nûr*	*64*
25	*al-Furqãn, Tabãraqa-lladzî al-furqãn, Tabãraka al-furqãn*	*77*
26	*al-Syu'arã', Thã-Sîn al-syu'arã'*	*227*
27	*al-Naml, Thã-Sîn al-Naml, Sulaymãn, Thã-Sîn Sulaymãn*	*93*
28	*al-Qashash, Thã-Sîn-Mîm al-qashash*	*88*
29	*al-'Ankabût*	*69*
30	*al-Rûm, Alif-Lãm-Mîm gulibati-l-rûm*	*60*
31	*Luqmãn*	*34*
32	*al-Sajdah, Alif-Lãm-Mîm al-sajdah, Alif-Lãm-Mîm tanzîl, Tanzil al-sajdah, al-Madlãji'*	*30*
33	*al-Ahzãb*	*73*
34	*Saba'*	*54*
35	*Fãthir, Alhamdu li-llãhi fãthir, al-malã'ikah*	*45*
36	*Yã-Sîn, Yã-Sîn wa-l-qur'ãn*	*83*
37	*al-Shãffãt*	*182*
38	*Shãd, Shãd wa-l-qur'ãn*	*88*
39	*al-Zumar, Tanzîl al-zumar, al-Guraf*	*75*
40	*Gãfir, al-Mu'minûn, Hã-Mîm al-mu'minûn, al-Thaul*	*85*
41	*Fushshilat, al-Sajdah, al-Mashãbih*	*54*
42	*al-Syûrã, Hã-Mîm al-syûrã, Hã-Mîm-'Ain-Sîn-Qãf*	*53*
43	*al-Zukhruf, Hã-Mîm al-zukhruf*	*89*
44	*al-Dukhãn, Hã-Mîm al-dukhãn*	*59*
45	*al-Jãtsiyah, Hã-Mîm al-jãtsiyah, al-Syarî'ah, Hã-Mîm al-syarî'ah, al-Dahr, Hã-Mîm tanzîl*	*37*
46	*al-Ahqãf, Hã-Mîm al-ahqãf*	*35*
47	*Muhammad, al-Qitãl, Alladzîna kafarû*	*38*
48	*al-Fath, Innã fatahnã laka, Inna fatahnã*	*29*
49	*al-Hujurãt*	*18*
50	*Qãf, Qãf wa-l-qur'ãn, al-Majîd, al-Bãsiqãt*	*45*
51	*al-Dzãriyãt, Wa-l-Dzãriyãt*	*60*
52	*al-Thûr, Wa-l-thûr*	*49*
53	*al-Najm, Wa-l-najm*	*62*

54	*al-Qamar, Iqtarabati-l-sâ'ah wa-l-syaqqati-l-qamar, Iqtarabati-l-sâ'ah, Iqtarabat*	*55*
55	*al-Rahmân*	*78*
56	*al-Wâqi'ah, Idzâ waqa'ati-l-wâqi'ah, Idzâ waqa'at*	*96*
57	*al-Hadîd*	*29*
58	*al-Mujâdalah, al-Zhihâr*	*22*
59	*al-Hasyr*	*24*
60	*al-Mumtahanah, al-Mumtahinah, al-Imtihân, al-Mar'ah*	*13*
61	*al-Shaff, al-Hawârîyîn, al-Hawârîyûn*	*14*
62	*al-Jumu'ah*	*11*
63	*al-Munâfiqûn, Idzâ jâ'aka-l-munâfiqûn*	*11*
64	*al-Tagâbun*	*18*
65	*al-Thalâq, Yâ ayyhâ-l-nabîyu idzâ thalaqtum al-nisâ', Sûrat al-nisâ' al-qushrâ*	*12*
66	*al-Tahrîm, al-Nabî, Yâ ayyuhâ-l-nabîyu limâ tuharrimu, Limâ tuharrimu*	*12*
67	*al-Mulk, Tabâraka-lladzî biyadihi al-mulk, Tabâraka*	*30*
68	*al-Qalam, Nûn wa-l-qalam, Nûn*	*52*
69	*al-Hâqqah*	*52*
70	*al-Ma'ârij, Dzi-l-ma'ârij, sa'ala sâ'il, al-Wâqi'*	*44*
71	*Nûh, Innâ arsalnâ nûhan, Inna arsalnâ*	*28*
72	*al-Jinn, Qul ûhiya ilaiya, Qul ûhiya*	*28*
73	*al-Muzzammil, Yâ ayyuhâ-l-muzzammil*	*20*
74	*al-Muddatstsir, Yâ ayyuhâ-l-muddatstsir*	*56*
75	*al-Qiyâmah, La uqsimu bi-yawmi-l-qiyâmah*	*40*
76	*al-Insân, Hal atâ 'ala-l-insân, Hal atâ*	*31*
77	*al-Mursalât, Wa-l-mursalâti'urfan, Wa-l-mursalât*	*50*
78	*al-Naba', 'Amma yatasâ'alûna, 'Amma, al-Tasâ'ul, al-Mu'shirât*	*40*
79	*al-Nâzi'ât, Wa-l-nâzi'ât*	*46*
80	*'Abasa, 'Abasa wa tawallâ*	*40*
81	*al-Takwîr, Idzâ-l-syamsu kûwwirat, Idzâ-l-syams, Kûwwirat*	*29*
82	*al-Infithâr, Idzâ-l-syamsu-nfatharat, Infatharât*	*19*
83	*al-Muttaffifîn, Waylun lil-muthaffifîn*	*36*
84	*al-Insyiqâq, Idzâ-l-syamsu-nsyaqqat, Insyaqqat*	*25*
85	*al-Burûj, Wa-l-samâ'i dzâti-l-burûj, al-Samâ' dzât al-burûj*	*22*
86	*al-Thâriq, Wa-l-samâ'i wa-l-thâriq*	*17*
87	*al-A'lâ, Sabbih-isma rabbika-l-a'lâ, Sabbih-isma rabbika, Sabbih*	*19*
88	*al-Gâsyiyah, Hal atâka hadîtsu-l-gâsyiyah, Hal atâka*	*26*
89	*al-Fajr, Wa-l-fajr*	*30*
90	*al-Balad, Lâ uqsimu bi-hâdza-l-balad, Lâ uqsimu*	*20*
91	*al-Syams, Wa-l-syamsi wa-dluhâhâ, Wa-l-syams, al-Syamsu wa-dluhâhâ*	*15*
92	*al-Layl, Wa-l-layli idzâ yagsyâ, Wa-l-layl*	*21*
93	*al-Dluhâ, Wa-l-dluhâ*	*11*
94	*al-Syarh, Alam nasyrah laka shadraka, Alam nasyrah laka, Alam nasyrah*	*8*
95	*al-Tîn, Wa-l-tîni wa-l-zaytûn, Wa-l-tîn*	*8*
96	*al-'Alaq, Iqra' bi-smi rabbika, Iqra' bi-smi*	*19*
97	*al-Qadr, Innâ anzalnâhu*	*5*
98	*al-Bayyinah, Lam yakuni-lladzîna min ahli-l-kitâb*	*8*
99	*al-Zalzalah, Idzâ zulzilati-l-ardlu zilzâlahâ, Idzâ zulzilat*	*8*
100	*al-'Âdiyat, Wa-l-'âdiyati shubhan, Wa-l-'âdiyat*	*11*
101	*al-Qâri'ah*	*11*
102	*al-Takâtsur, Alhâkum al-takâtsur, Alhâkum*	*8*
103	*al-'Ashr, Wa-l-'ashr*	*3*
104	*al-Humazah, Waylun li-kulli humazah, Humazah*	*9*
105	*al-Fîl, Alam tara kayfa fa'ala rabbuka bi ashhâb al-fîl, Alam tara, Alam*	*5*

106	*Quraisy, Li-îlãfi quraisy, Li-îlãf*	*4*
107	*al-Mã'ûn, Ara'ayta-lladzî, Ara'ayta, al-Dîn*	*7*
108	*al-Kawtsar, Innã a'thaynãka al-kautsar, Innã a'taynãka*	*3*
109	*al-Kãfirûn, Qul yã ayyuhã-l-kãfirûn, al-'Ibãdah*	*6*
110	*al-Nashr, Idzã jã'a nashru-llãh wa-l-fath, Idzã jã'a nashru-llãh, Idzã jã'a, Nashru-llãh, al-Taudi'*	*3*
111	*al-Masad, Tabbat yadã abî lahabin wa-tabba, Tabbat yadã abî lahab, Tabbat, Abî lahab*	*5*
112	*al-Ikhlãsh, Qul huwa-llãhu ahad*	*4*
113	*al-Falaq, A'ûdzu bi-rabbi-l-falaq*	*5*
114	*al-Nãs, A'ûdzu bi-rabbi-l-nãs*	*6*

Penelitian sepintas terhadap nama-nama surat di atas menunjukkan non-eksistensinya kaidah yang baku tentang penamaan surat. Terkadang surat-surat dirujuk secara mekanis menurut ungkapan yang ada dibagian awalnya, seperti penyebutan surat 78 sebagai *'amma yatasã'alûn* atau sekedar *'amma*. Di lain kesempatan, penamaan diambil dari kata pengenal atau kata kunci yang muncul pada permulaan surat – misalnya surat 30: *al-Rûm* dan surat 35: *Fãthir* – atau di pertengahan surat – misalnya surat 2: *al-Baqarah* (ayat 67-73) dan surat 16: *an-Nahl* (ayat 68-69) – atau di penghujung surat – misalnya surat 26: *al-Syu'arã'* (ayat 224-226). Terkadang nama-nama surat diambil dari nama-diri yang muncul di dalamnya, seperti surat 10: *Yûnus*, 12: *Yûsuf*, dan 71: *Nûh*. Perujukan nama surat berdasarkan kandungannya juga terkadang muncul, misalnya surat 1: *al-Fãtihah*, surat 21: *al-Anbiyã'*, dan surat 112: *al-Ikhlãsh*. Di dalam karya monumentalnya, *al-Itqãn*, al-Suyuthi secara khusus mengungkapkan berbagai ragam penamaan surat-surat dalam suatu bab, yakni *naw'* 17, "Pengetahuan tentang Nama-nama al-Quran dan Nama-nama Suratnya."[52]

Ke-114 surat di atas pada masa yang awal diklasifikasikan ke dalam empat kategori utama: (i) *al-thiwãl*, tujuh surat terpanjang, mulai surat 2 sampai surat 9; (ii) *al-mi'ûn*, surat-surat yang terdiri dari seratus ayat atau lebih, mulai dari surat 10 sampai surat 35; (iii) *al-matsãnî*, surat-surat yang kurang dari seratus ayat, mulai surat 36 sampai surat 49; dan (iv) *al-mufashshal*, surat-surat pendek, mulai dari surat 50 sampai surat 114.[53] Pada tahap berikutnya al-Hajjaj ibn Yusuf al-Tsaqafi (w.95H) memperkenalkan ke dalam tradisi teks utsmani pembagian al-Quran ke dalam dua bagian, tiga bagian, empat bagian dan tujuh bagian,[54] yang tampaknya diselaraskan dengan upaya pembacaannya dalam dua hari hingga satu minggu. Pada perkembangan selanjutnya – juga untuk tujuan

pembacaan – kaum Muslimin membaginya ke dalam 30 bagian atau *juz'* (pl. *ajzã'*) yang hampir sama. Pembagian ini berkaitan dengan jumlah hari di bulan Ramadlan, di mana tiap juz al-Quran dibaca setiap harinya. Pembagian yang 30 *juz'* ini biasanya diberi tanda di pinggiran salinan kitab suci tersebut.

Bagian yang lebih kecil lagi adalah *h̲izb* yang membagi juz menjadi dua – jadi dalam setiap juz ada dua *h̲izb*. Bagian yang lebih kecil dari *h̲izb* adalah perempatan *h̲izb* (*rub' al-h̲izb*), yang juga sering diberi tanda di pinggiran salinan al-Quran. Pembagian lainnya adalah *ruku'*, sejumlah 554 untuk keseluruhan al-Quran. Tetapi panjang-pendeknya *ruku'* tidak seragam: surat panjang biasanya terdiri dari beberapa *ruku'*, dan surat pendek berisi satu *ruku'*. Keseluruhan pembagian al-Quran ini, yang diberi tanda tertentu di pinggiran teks kitab suci, bukanlah bagian orisinal wahyu. Bahkan tanda-tanda yang menunjukkan kepada bilangan ayat dan tanda waqaf (*waqf*, وقف) – secara harfiah "berhenti", tanda boleh tidaknya menghentikan bacaan pada akhir kalimat atau ayat – dituliskan di dalam teks.[55]

Ke-114 surat – kecuali surat 9 – dalam salinan-salinan al-Quran biasanya diawali dengan formula *bismillãh al-rah̲mãn al-rah̲îm*, "Dengan nama Tuhan, yang pengasih, yang penyayang," lazimnya diringkas dengan istilah *tasmiyah* atau *basmalah*. Sekalipun tidak terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa formula ini telah diperkenalkan oleh Utsman dalam mushafnya, eksistensinya dalam kodeks-kodeks pra-utsmani ditunjukkan sejumlah riwayat.[56] Pada permulaan Islam, para *qurrã'* dari Makkah dan Kufah menghitung *basmalah* sebagai ayat tersendiri, sementara para *qurrã'* dari Bashrah, Madinah dan Siria hanya memandangnya sebagai marka pemisah (*fawãshil*) antara surat-surat.[57] Tetapi, merupakan suatu kenyataan bahwa formula ini telah dikenal oleh Nabi, bahkan diajarkan al-Quran. Dalam 27:30 disebutkan bahwa Sulaiman mengirim sepucuk surat kepada Ratu Bilqis, di mana ungkapan *bismillãh al-rah̲mãn al-rah̲îm* mengawali suratnya. Senada dengan ini, surat-surat yang dikirimkan Nabi Muhammad ke berbagai penguasa dunia di masanya diawali dengan *tasmiyah*.[58] Dalam 96:1 – yang dipandang sebagai wahyu pertama – Nabi diperintahkan untuk membaca dengan nama Tuhannya. Perbedaan penetapan basmalah sebagai bagian al-Quran atau bukan, telah membawa

implikasi lebih jauh dalam praktek shalat. Yang menghitung basmalah sebagai bagian al-Quran akan menyaringkan bacaan formula tersebut di dalam shalat. Sementara yang tidak menghitungnya sebagai bagian kitab suci itu akan memelankan pembacaannya atau bahkan menghilangkannya di dalam shalat.[59]

Setiap pembacaan al-Quran lazimnya diawali dengan ungkapan *isti'ãdzah* atau *ta'ãwudz*, sebuah formula untuk memohon perlindungan kepada Tuhan dari godaan setan – formula yang lazim adalah: *a'ûdzu bi-llãhi min al-syaythãn al-rajîm*, "Aku berlindung kepada Allah dari setan yang dirajam." Formula *isti'ãdzah* ini jarang ditulis di dalam mushaf-mushaf tercetak. Tetapi, al-Quran terlihat menganjurkan pembacaannya: "Bila kamu membaca al-Quran, berlindunglah kepada Allah dari setan yang dirajam"(16:98). Setelah itu, barulah formula basmalah – yang menurut sebagian sarjana merupakan bagian al-Quran dan lazimnya disalin di dalam mushaf-mushaf – dibacakan.

Setelah formula basmalah, pada permulaan dua puluh sembilan surat di dalam al-Quran terdapat suatu atau sekelompok huruf hijaiyah yang biasanya dibaca sebagai huruf-huruf terpisah atau berdiri sendiri. Sejumlah nama lazimnya digunakan para sarjana Muslim untuk merujuk huruf-huruf tersebut, seperti *fawãtih al-suwar* ("pembuka-pembuka surat"), *awã'il al-suwar* ("permulaan-permulaan surat"), *al-hurûf al-muqaththa'ah/'ãt* ("huruf-huruf potong/terpisah"), dan lain-lain. Sementara sebutan yang lazim digunakan sarjana Barat ketika merujuk huruf-huruf ini adalah "huruf-huruf misterius."[60] Huruf-huruf tersebut, jika dihitung secara tidak berulang, adalah:

- الم pada permulaan surat 2; 3; 29; 30; 31; dan 32.
- الر pada permulaan surat 10; 11; 12; 14 dan 15.
- المص pada permulaan surat 7.
- المر pada permulaan surat 13.
- كهيعص pada permulaan surat 19.
- طه pada permulaan surat 20.
- طسم pada permulaan surat 26 dan 28.
- طس pada permulaan surat 27.
- يس pada permulaan surat 36.
- ص pada permulaan surat 38.

- حم pada permulaan surat 40; 41; 43; 44; 45 dan 46.
- حمعسق pada permulaan surat 42.
- ق pada permulaan surat 50.
- ن pada permulaan surat 68.

Kaum Muslimin telah berupaya sepanjang sejarah Islam untuk menyelami rahasia makna huruf-huruf misterius tersebut, dan penafsiran yang berkembang di kalangan sarjana Muslim awal tentangnya, dapat dikemukakan secara ringkas ke dalam tiga sudut pandang utama:[61]

(i) Penafsiran yang memandang huruf-huruf tersebut masuk ke dalam kategori ayat ayat *mutasyâbihât* yang maknanya hanya diketahui Allah;

(ii) Penafsiran yang memandang huruf-huruf itu sebagai singkatan-singkatan untuk kata-kata atau kalimat-kalimat tertentu;

(iii) Penafsiran yang memandang huruf-huruf itu bukan merupakan singkatan. Tetapi, sebagaimana akan dijelaskan di bawah, kelompok pandangan ini juga mengajukan sejumlah kemungkinan tentang penafsiran maknanya.

Pandangan kelompok pertama tidak memberikan solusi yang jelas – bahkan sama sekali tidak mengajukan solusi apapun – mengenai makna *fawãtih al-suwar*. Karena itu, bahasan lebih jauh tentangnya tidak begitu relevan diungkapkan di sini. Kelompok kedua, yang memandang "huruf-huruf potong" sebagai singkatan-singkatan untuk kata atau kalimat tertentu, mengajukan solusi yang sangat bervariasi tentang kepanjangan huruf-huruf tersebut. Berbagai penafsiran tentangnya yang berkembang di dalam kelompok ini dapat diringkas sebagai berikut:

- الم : *al-rahmãn; anã-llãh a'lam;* atau *allãh lathîf majîd.*
- الر : *al-rahmãn;* atau *anã-llãh arã.*
- المص : *allãh al-rahmãn al-shamad; al-mushawwir; anã-llãh afdlal; anã-llãh al-shãdiq*, atau *alam nasyrah laka shadrak.*

- المر : *anã-llãh a'lam wa arã.*[62]
- كهيعص : *kãfin hãdin amîn 'azîz shãdiq; karîm hãdin hakîm 'alîm shãdiq; al-malik allãh al-'azîz al-mushawwir; al-kãfî al-hãdî al-'ãlim al-shãdiq; kãfin hãdin amîn 'ãlim shãdiq*; atau *anã al-kabîr al-hãdî 'aliyyun amîn shãdiq.*
- طه : *dzû al-thawl.*
- طسم : *dzû al-thawl al-quddûs al-rahmãn.*
- طس : *dzû al-thawl al-quddûs.*
- يس : *yã sayyid al-mursalîn.*
- ص : *shadaqa-llãh; uqsimu bi-l-shamad al-shãni' al-shãdiq; shãdi yã muhammad 'amalaka bi-l-qur'ãn*; atau *shãdi muhammad qulûb al-'ibãd.*
- حم : *al-rahmãn al-rahîm.*
- حمعسق : *al-rahmãn al-'alîm al-quddûs al-qãhir.*
- ق : *qãdir; qãhir; qudlî al-amr;* atau *uqsimu bi-quwwatin qalb muhammad.*
- ن : *al-rahmãn; nûr; nãshir*, atau *al-hût.*

Pandangan tentang huruf-huruf misterius sebagai singkatan kata atau kalimat tertentu, seperti terlihat di atas, sebagian besarnya bersumber dari Ibn Abbas, salah seorang sepupu Nabi, yang dianggap kaum Muslimin sebagai otoritas terbesar dalam tafsir al-Quran. Sekalipun demikian, pemaknaan huruf-huruf misterius tersebut telah bergerak ke dalam wilayah kemungkinan yang tidak terbatas. Seseorang bisa saja mengartikan huruf-huruf itu selaras dengan gagasan yang dikehendakinya, baik dengan pijakan artifisial ataupun tanpa pijakan yang masuk akal. Satu-satunya pemaknaan yang agak logis adalah pemaknaan huruf *nûn* di awal surat 68 sebagai *al-hût*, "ikan." Kata *nûn* yang dialihkan ke dalam bahasa Arab dari bahasa Semit-Utara memang bermakna "ikan," dan dalam ayat 48 surat yang sama, Nabi Yunus yang dirujuk sebagai *shãhib al-hût* juga bernama *dzû-l-nûn.*[63]

Dalam kelompok ketiga, terdapat suatu kesepakatan bahwa "huruf-huruf potong" yang ada pada permulaan sejumlah surat al-Quran itu bukanlah singkatan-singkatan untuk kata atau kalimat tertentu. Tetapi sehubungan dengan makna huruf-huruf tersebut, kelompok ini juga mengajukan kemungkinan-kemungkinan

penafsiran yang sangat bervariasi. Pandangan-pandangan yang berkembang di dalam kelompok ketiga ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

(i) Huruf-huruf itu merupakan huruf-huruf misterius yang secara tidak jelas merujuk kepada nama-nama nabi, misal-nya طه , حم dan يس (baca: *thãhã, <u>h</u>ãmîm, yãsîn*);[64] nama surat-surat tertentu di dalam al-Quran, misalnya surat *yãsîn*; nama-nama gunung, misalnya حمعسق dan ق ; nama laut, misalnya ص , "laut yang di atasnya berdiri Arsy Tuhan" atau "laut yang di dalamnya orang-orang mati menjadi hidup;" dan terakhir, merujuk kepada *al-lawh al-ma<u>h</u>fûzh* atau "tinta," sebagaimana bisa ditetapkan berdasarkan konteks dimana huruf ن muncul.

(ii) Huruf-huruf tersebut merupakan tanda-tanda mistik dengan makna simbolik atau apokaliptik yang didasarkan pada nilai-nilai numerik alfabet Semitik-Utara, misalnya:
الم : 1 + 30 + 40 = 71;
المص : 1 + 30 + 40 + 60 = 131;
الر : 1 + 30 + 200 = 231;
المر : 1 + 30 + 40 + 200 = 271; dll.
Angka-angka ini, menurut sebagian mufassir, menunjukkan usia umat Nabi Muhammad.

(iii) Huruf-huruf itu merupakan media untuk membangkitkan perhatian Nabi kepada wahyu Ilahi yang akan disampaikan Jibril, atau untuk memesonakan para pendengar Nabi sehingga lebih menaruh perhatian kepada risalah Tuhan yang disampaikannya.

(iv) Huruf-huruf tersebut adalah semata-mata huruf Arab, yang menunjukkan bahwa wahyu Ilahi diturunkan dalam bahasa yang diakrabi masyarakat Nabi, yaitu bahasa Arab. Keempatbelas huruf potong itu – yakni bila huruf-huruf yang ada di permulaan dua puluh sembilan surat itu dihitung secara tidak berulang – terpilih secara seksama dan mewakili separuh alfabet Arab, yang dari segi artikulasinya mencakup keseluruhan sistem alfabet.

(v) Huruf-huruf itu merupakan marka-marka pemisah (*fawâshil*) antara satu surat dengan surat lainnya.

Sebagaimana dengan pandangan kelompok kedua, gagasan-gagasan tentang makna huruf-huruf misterius yang diajukan kelompok terakhir ini juga telah masuk ke dalam wilayah spekulasi yang tidak terbatas. Tetapi masalah kunci yang tidak pernah disentuh kedua kelompok ini, demikian pula kelompok pertama, adalah mengapa hanya dua puluh sembilan permulaan surat al-Quran yang memiliki "huruf-huruf potong," sementara 85 surat lainnya tidak?

Sekalipun demikian, ketiga sudut pandang sarjana Muslim dari masa yang awal di atas telah meletakkan preseden yang cukup solid untuk spekulasi tafsir sarjana-sarjana Muslim belakangan tentang makna *fawâtih al-suwar*. Penafsiran-penafsiran yang muncul belakangan mengenai masalah ini dapat dikatakan belum keluar dari gagasan-gagasan klasik tersebut, sekalipun beberapa diantaranya merupakan improvisasi atau varian darinya. Al-Suyuthi, setelah mendiskusikan berbagai pandangan tentang makna *fawâtih*, menyimpulkan bahwa *fawâtih* adalah huruf-huruf atau simbol-simbol misterius yang makna hakikinya hanya diketahui oleh Tuhan.[65] Jadi, al-Suyuthi pada prinsipnya mengikuti sudut pandang kelompok pertama; dan pendapat semacam ini masih tetap dipegang sejumlah mufassir modern. Demikian pula, gagasan tentang huruf-huruf itu sebagai singkatan untuk kata dan kalimat tertentu hingga kini tetap populer di kalangan mufassir Muslim.[66]

Dalam kaitannya dengan gagasan kelompok ketiga, sejumlah sarjana Muslim modern telah mengemukakan varian-varian baru tentangnya. Hashim Amir Ali, misalnya, menegaskan bahwa seluruh kelompok huruf misterius itu, bukan hanya beberapa diantaranya, merupakan seruan-seruan yang ditujukan kepada Nabi.[67] Jadi, gagasan ini pada dasarnya merupakan reiterasi dari gagasan klasik tentang huruf-huruf tersebut sebagai media pembangkit perhatian. Demikian pula, Ali Nashuh al-Thahir mengelaborasi kembali gagasan klasik tentang *fawâtih al-suwar* sebagai simbol-simbol numerik. Menurutnya, nilai-nilai numerik dari huruf-huruf tersebut mencerminkan jumlah ayat dalam surat-surat atau kelompok-kelompok surat dalam bentuk orisinalnya, yang dalam kebanyakan kasus berasal dari periode Makkah. Contohnya, surat 7 yang diawali dengan huruf-huruf *a-l-m-sh* (1 + 30 + 40 + 90 = 161), menurut al-Thahir, pada mulanya hanya

terdiri dari 161 ayat pertama. Tetapi, dalam kasus-kasus lainnya ia mesti menggabungkan berbagai kelompok surat untuk memperoleh jumlah ayat yang dibutuhkan bagi suatu surat. Jadi, dengan menambahkan 111 ayat yang terdapat dalam surat 12 kepada "120 ayat Makkiyah" dari surat 11, ia memperoleh jumlah 231 ayat, yang disimpulkannya sebagai nilai huruf-huruf *a-l-r* (1 + 30 + 200 = 231) pada permulaan kedua surat tersebut.[68] Sayangnya surat-surat lain yang diawali dengan huruf-huruf senada – yakni *a-l-r* pada permulaan surat-surat 10; 14; dan 15 – tidak disinggungnya, yang tentu saja akan menghasilkan kesimpulan berbeda.

Berbagai gagasan tafsir – baik gagasan dasar yang diletakkan para mufassir klasik ataupun varian-varian dan improvisasi-improvisasinya yang dikemukakan sarjana Muslim belakangan – mengenai makna huruf-huruf misterius jelas terlihat sangat spekulatif, dan terkadang bahkan agak bersifat arbitrer. Tetapi, gagasan-gagasan tersebut sama sekali tidak keluar dari konsepsi dasar bahwa huruf-huruf tersebut merupakan bagian dari wahyu Ilahi atau al-Quran yang diterima Muhammad. Konsepsi tentang huruf-huruf misterius sebagai bagian al-Quran yang diwahyukan Tuhan ini mulai bergeser ketika para sarjana Barat berupaya mengungkap tabir misteri huruf-huruf tersebut. Beberapa di antaranya, dengan mengembangkan gagasan klasik Islam – sebagaimana akan ditelusuri dalam bab 7 – melangkah ke arah yang berlawanan: Keabsahan *fawâtih* sebagai bagian dari risalah Ilahi yang diterima Muhammad mulai dipertanyakan lewat interpretasi mereka tentangnya.

Setelah ungkapan *tasmiyah* dan huruf-huruf misterius pada permulaan 29 surat di atas, surat-surat al-Quran terbagi ke dalam ayat-ayat yang panjangnya sangat bervariasi, tetapi tidak ditetapkan secara arbitrer. Terjadi perbedaan pendapat di kalangan sarjana Muslim dalam menetapkan panjang pendeknya suatu ayat. Orang-orang Madinah yang awal menghitung sejumlah 6000 ayat di dalam al-Quran, sedangkan orang-orang Madinah yang belakangan menghitung 6124 ayat; orang-orang Makkah menghitung sejumlah 6219 ayat; orang-orang Kufah sejumlah 6263 ayat; orang-orang Bashrah sejumlah 6204 ayat; dan orang-orang Siria (Syam) sejumlah 6225 ayat.[69] Sementara suatu riwayat dalam *Fihrist* menyebutkan terdapat 6226 ayat di dalam al-Quran.[70] Tradisi Islam sangat sadar

akan sistem-sistem perhitungan ayat al-Quran yang bersifat regional atau lokal. Anton Spitaler, dalam surveinya tentang hal ini, bahkan membedakannya ke dalam 21 sistem penghitungan ayat.[71] Tetapi dalam mushaf utsmani edisi standar Mesir, yang menjadi panutan sebagian besar dunia Islam dewasa ini, ayat al-Quran seluruhnya dihitung 6236 ayat. Berbagai perbedaan dalam penghitungan ayat ini tentunya tidak mengimplikasikan perbedaan kandungan al-Quran untuk setiap sistem penghitungannya, karena yang menjadi rujukan dalam berbagai sistem tersebut adalah *textus receptus* utsmani.

Perbedaan penghitungan ayat – selain dikarenakan perbedaan dalam penetapan *basmalah* sebagai ayat atau bukan dan *fawãtih̲* sebagai ayat/ayat-ayat terpisah atau tersendiri, sebagaimana telah dikemukakan di atas – pada hakikatnya disebabkan oleh perbedaan dalam menentukan apakah rima telah menandakan berakhirnya suatu ayat atau masih berlanjut – dalam istilah tradisionalnya: perbedaan dalam penetapan *ra'sul ãyah* (kepala ayat) dan *fãshilah*. Hal ini terjadi akibat adanya kenyataan bahwa rima atau purwakanti di dalam al-Quran sebagian besarnya dihasilkan lewat penggunaan bentuk-bentuk atau akhiran-akhiran gramatikal yang sama.

Dalam beberapa surat, yang pada umumnya merupakan surat-surat panjang, ayatnya panjang-panjang dan menggugah; sementara dalam surat-surat pendek, ayatnya pendek-pendek, tetapi padat dan mengena. Memang terdapat pengecualian terhadap generalisasi semacam ini – misalnya surat 26 yang terhitung panjang, memiliki 200 ayat pendek, sementara surat 98 yang terhitung pendek, berisi 8 ayat panjang – tetapi secara keseluruhan itulah gambaran umum ayat-ayat al-Quran.

Catatan:

1 Bukhari, *Shah̲îh̲*, kitab fadla'il al-Qur'an, bãb jam' al-Qur'ãn. Lihat juga Ibn Abi Dawud, *Mashãh̲îf*, pp. 18 f.
2 Di antaranya adalah sebagai Qadi dan pengurus *bayt al-mãl*.
3 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 50.
4 Ibn Abi Dawud, *Mashãh̲îf*, pp. 25 f.

5 Lihat bab 5 di atas, p. 161
6 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 6l.
7 Lihat Ibn Abi Dawud, *Mashãhîf*, pp. 22-25.
8 *Ibid*., p. 23.
9 Lihat Thabari, *Tafsîr*, i, p. 20.
10 Ibn Abi Dawud, *Mashãhîf*, pp. 10 f.
11 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 53 f.
12 Aisyah adalah tante Abd Allah ibn al-Zubayr.
13 Lihat Tirmidzi, *Sunan*, Abwãb al-Tafsîr, surat 9.
14 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 57.
15 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, pp. 58 f.; Watt, *Bell's Introduction*, pp. 83 ff.
16 Thabari, *Tafsîr*, i, p. 20.
17 Tirmidzi, *Sunan*, Abwãb al-Tafsîr, surat 9.
18 Lihat Ibn Abi Dawud, *Mashãhîf*, pp. 24 f. Lihat juga p. 149 di atas.
19 Sudut pandang J. Burton dan J. Wansbrough yang berbeda tentang hal ini, lihat bab 4 bagian akhir di atas, dan bagian akhir bab 7 di bawah.
20 Sejarah awal Islam mulai ditulis pada masa permulaan dinasti Abbasiyah, yang merupakan musuh bebuyutan dinasti Umayah, anak keturunan Utsman.
21 Abu Amr al-Dani, *al-Muqni fî Ma'rifah Marsûm Mashãhif Ahl al-Amshãr*, (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.), p. 10. Lihat juga Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, p. 34.
22 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 62
23 al-Zarqani, *Manãhil al-Irfãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt.), i, p. 402.
24 Ibn Abi Dawud, *Mashãhif*, p. 34.
25 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, pp. 115 ff.
26 Lihat misalnya Bukhari, *Shahîh*, Kitab Fadlã'il al-Qur'ãn, bãb jam' al-Qur'ãn; Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 61; Ibn Abi Dawud, *Mashãhîf*, p. 19; dll.
27 Lihat al-Dani, *Muqni*, bãb 21; Suyuthi, *Itqãn*, i, naw' 41, tanbih 3.
28 Suyuthi, *Itqãn*, *ibid.* p. 184.
29 *Ibid*., pp. 183 f., menurut Suyuthi isnad hadits ini memenuhi kriteria Bukhari dan Muslim.
30 Lihat Suyuthi, *ibid.* p. 185.
31 Pembelaan sudut pandang tradisional ini juga dilakukan oleh sarjana Muslim kontemporer, lihat Labib al-Said, *The Recited Qur'an: A History of the Firts Recorded Version*, terjemahan dengan adaptasi oleh B. Weis, M.A. Rauf, & M. Berger, (Princeton - New Jersey: The Darwin Press, 1975), pp. 31 ff.
32 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, iii, p. 7.
33 Shalih, *Mabãhits*, p. 87.
34 *Ibid*., p. 88.
35 *Ibid*., p. 89.
36 Fred L. Israel (ed.), *Major Peace Treaties of Modern History*, (New York: Chelsea House Pub., tt.), ii, p. 1418.
37 Ahmad Adil Kamal, *'Ulûm al-Qur'ãn*, (Kairo: al-Mukhtar al-Islami, 1974), p. 56.
38 Lihat von Denver, *Ilmu al-Quran*, p. 65 f.

39 Al-Zarqani, *Manãhil al-'Irfãn,* i, p. 404 f.
40 M. Lings & Y.H. Safadi, *The Qur'ãn*, (London: The British Library Board, 1976), No. 1A, lihat juga lembar 6.
41 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, iii, pp. 11-19.
42 *Ibid*, p. 15.
43 Bacaan *'ibrah* bisa dirujukkan kepada bacaan Ubay.
44 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 61.
45 *Ibid.*, p. 64.
46 Dikutip dalam Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 63.
47 Susunan surat para sahabat Nabi ini telah dikemukakan dalam bab 4 dan 5 di atas. Prinsip penyusunan surat yang lain adalah prinsip kronologis yang digunakan Ibn Abbas dalam penyusunan mushafnya, seperti dikemukakan dalam bab 5, serta riwayat kronologi al-Quran dalam bab 3.
48 Beberapa penyimpangan lainnya adalah penempatan sejumlah surat dalam posisi yang kurang cocok – misalnya surat 13; 14; 15 ditempatkan di antara surat 12 dan 17 yang lebih panjang; surat 8 ditempatkan di depan surat 9 yang juga lebih panjang; surat 32 yang lebih pendek ditempatkan sebelum surat 33; dll. Tetapi kesemuanya ini terlihat tidak begitu substansial dan bukan merupakan penyimpangan radikal terhadap prinsip penyusunan surat dari yang lebih panjang ke arah yang lebih pendek.
49 Perujukan surat-surat itu dalam bentuk nomor surat merupakan fenomena modern yang didasarkan pada tata-urutannya yang pasti dalam mushaf.
50 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II : Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago-Illinois: The Univ. of Chicago Press, 1967), pp. 92-113.
51 Paret, *Konkordanz*, pp. 551-554.
52 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 51 ff.
53 *Ibid.*, pp. 64 f.
54 Lihat Ibrahim al-Abyari, *Tãrîkh al-Qur'ãn*, (Dar al-Qalam, 1965), p. 146 ff.
55 Tanda-tanda waqaf ini adalah: waqaf *lãzim* diberi tanda (م); waqaf *mamnû'* diberi tanda (لا); waqaf *jã'iz* diberi tanda (ج); waqaf *jã'iz*, tetapi melanjutkannya lebih utama diberi tanda (صلى); waqaf *jã'iz*, tetapi berhenti lebih utama diberi tanda (قلى); dan waqaf *mu'ãnaqah*, yang bila telah berhenti di suatu tempat tidak dibenarkan berhenti di tempat lain, diberi tanda (... ...).
56 Bahkan diriwayatkan bahwa surat 9 ini dalam mushaf Ibn Mas'ud juga diawali dengan *basmalah.* Lihat Jeffery, *Materials*, p.44.
57 Perbedaan ini bahkan memiliki makna praktis dalam sembahyang. Orang-orang yang mengikuti pendapat bahwa formula itu merupakan ayat – seperti mazhab Syafi 'iyah – akan membacanya secara keras dalam ritus tersebut; sementara yang mengikuti pendapat bahwa formula itu hanya sekedar *fawãshil* – seperti mazhab Hanafiyah – akan menyamarkannya. Perbedaan ini juga memiliki implikasi dalam pengitungan jumlah ayat al-Quran.
58 Lihat Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, heft 4, surat-surat no. 24, 30, 35, 47, 75.
59 Lihat Mahmud Ayyub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, tr. Nick G. Dharma Putra,

(Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), i, pp. 68 f.

60 Lihat Watt, *Bell's Introduction;* A. Jones, "The Mystical Letters of the Qur'an," *Studia Islamica*, xvi (1962), pp. 5-ll; Welch, "al-Kur'an," pp. 412-414; dll.

61 Pengelompokan dan uraian-uraian dalam bagian ini bersumber pada Suyuthi, *al-Itqãn*, ii, pp. 8-13. Sumber-sumber lain yang dirujuk akan disebutkan dalam catatan kaki tersendiri.

62 Demikian pandangan Ibn Abbas. Lihat Abu Thahir ibn Ya'qub al-Firuzabadi, *Tanwîr al-Miqbãs min Tafsîr Ibn 'Abbãs*, (Dar al-Fikr, tt.), p. 205.

63 Lihat Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 70.

64 Menarik untuk disimak bahwa nama-nama ini juga merupakan nama-nama yang sering digunakan oleh lelaki Muslim.

65 Suyuthi, *Itqãn*, ii, pp. 8-l3.

66 Lihat Welch, "al-Kur'ãn," p. 412.

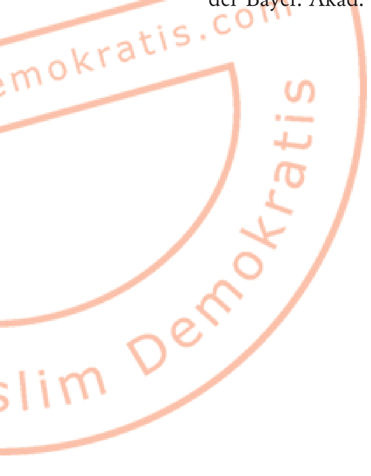
67 Dikutip dalam Welch, *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 Lihat al-Abyari, *Tãrîkh*, p. 152; lihat juga berbagai pandangan mengenai hal ini dalam Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 69 ff.

70 Al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 62.

71 Lihat Anton Spitaler, *Die Verszaehlung des Koran*, (Muenchen: Sitzungsberichte der Bayer. Akad. des Wissenschaften. Philos.-histor. Abt. Jg, 1935), Heft 11.



BAB 7
Otentisitas dan Integritas Mushaf Utsmani

Hadits dan Integritas Mushaf Utsmani

Mushaf utsmani, secara doktrinal, dipandang telah mencakup keseluruhan wahyu Ilahi yang diterima Muhammad yang semestinya dimasukkan ke dalam kompilasi tersebut. Tetapi, sejumlah riwayat yang sampai ke tangan kita dewasa ini juga memberitakan eksistensi sejumlah wahyu lainnya yang tidak terekam secara tertulis di dalamnya. Material-material ekstra-quranik ini sebagian besarnya dikemukakan dalam bahasan panjang lebar para ulama tentang *nãsikh-mansûkh*. Sebagian lagi direkam dalam kumpulan hadits qudsi, yang sejak awal Islam telah dipandang sebagai bukan bagian al-Quran, sekalipun sama-sama bersumber dari Tuhan.

Secara garis besarnya, terdapat tiga kategori utama dalam berbagai bahasan tentang *nãsikh-mansûkh*:

(i) wahyu yang terhapus baik hukum maupun bacaannya di dalam mushaf (*naskh al-hukm wa al-tilãwah*);
(ii) wahyu yang hanya terhapus hukumnya, sementara teks atau bacaannya masih terdapat di dalam mushaf (*naskh al-hukm dûna al-tilãwah*); dan
(iii) wahyu yang terhapus teks atau bacaannya, tetapi hukumnya masih berlaku (*naskh al-tilãwah dûna al-hukm*).

Dari ketiga kategori di atas, hanya kategori pertama dan terakhir yang relevan serta berkaitan secara langsung dengan masalah otentisitas dan integritas mushaf yang ada di tangan kita dewasa ini – yakni mushaf utsmani – karena keduanya sama-sama menyiratkan

tidak direkamnya sejumlah wahyu secara tertulis ke dalam mushaf tersebut. Sekalipun demikian, wahyu-wahyu yang dinyatakan "terhapus" ini sebagiannya masih sempat direkam dalam sejumlah hadits serta riwayat lainnya.

Kategori yang pertama-tama akan dibahas di sini adalah bagian-bagian wahyu yang teksnya masih sempat direkam di dalam sejumlah *prophetologia*, tetapi baik bacaan maupun hukumnya dinyatakan terhapus (*naskh al-hukm wa al-tilãwah*). Di dalam riwayat-riwayat kategori ini, terdapat rujukan yang jelas tentang eksistensinya sebagai bagian al-Quran pada masa tertentu. Yang paling sering disebut, sekalipun dengan sejumlah perbedaan yang tajam antara satu dengan lainnya,[1] adalah ayat berikut:

لو ان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا
ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب

Artinya:
Seandainya anak adam (manusia) memiliki dua gunungan harta kekayaan, maka ia akan meminta tambah untuk ketiga kalinya dua gunungan harta kekayaan itu, tetapi hanya debu yang akan memenuhi perutnya. Dan Allah akan mengampuni orang-orang yang kembali (bertaubat) kepa-Nya.[2]

Dalam mushaf Ubay, ayat ini disisipkan di antara ayat 24 dan 25 dari surat 10. Sejumlah sahabat Nabi, di antaranya Abu Musa al-Asy'ari, seperti dikemukakan beberapa riwayat, memandangnya sebagai bagian al-Quran yang diwahyukan Tuhan, tetapi pada masa belakangan telah dinasakh. Penjelasan tradisional juga mengungkapkan gagasan yang sama sehubungan dengan eksistensi ayat/hadits itu. Namun, dari segi rima (*taqfiyah*), tampaknya ayat tersebut tidak cocok ditempatkan di sini, seandainya pernah diposisikan demikian, karena ayat-ayat sebelum dan sesudahnya rata-rata berima dalam *-ûn* – kecuali ayat 25 yang berima dalam *-îm* (atau *-in*). Lebih jauh, kata-kata yang digunakannya secara jelas menunjukkan asal-usulnya sebagai hadits. Bahkan, ungkapan *ibn ãdam*, sebagaimana ditunjukkan Schwally, merupakan ungkapan yang asing bagi al-Quran.[3] Di samping itu, dalam riwayat Bukhari dari Ibn Zubayr, ayat di atas hanya disebut sebagai hadits Nabi, bukan wahyu al-Quran.[4]

Masih dari mushaf Ubay, diriwayatkan bahwa dalam surat 98 ia memiliki sebuah ayat ekstra berikut ini:[5]

ان الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية و من يعمل خيرا فلن يكفره

Artinya:
Sesungguhnya Agama di sisi Allah adalah *al-hanifiyyah*, bukan Yahudi dan bukan pula Nasrani. Maka barang siapa yang berbuat baik, tidak akan diingkari jerih payahnya.[6]

Rima ayat di atas – yakni *-ah* – hingga taraf tertentu, bisa dikatakan relatif cocok dengan rima ayat-ayat dalam surat 98. Tetapi, seandainya ayat ini betul-betul bagian al-Quran, maka bentuk awalnya pasti agak berbeda, karena kata-kata **حنيفية**,[7] **يهودية**,[8] dan **نصرانية**,[9] yang alasan penggunaan kata-kata bentukannya cukup jelas di dalam al-Quran, dalam kasus "ayat" ini terlihat merupakan kata bentukan yang asing dalam pemakaian kitab suci tersebut.

Menurut salah satu riwayat yang dikemukakan dalam *Itqãn*, Maslamah ibn Mukhallad al-Anshari membacakan dua ayat berikut ini kepada temannya sebagai bagian al-Quran, tetapi tidak terekam secara tertulis dalam mushaf resmi utsmani: [10]

١ – ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم
ألا ابشروا انتم المفلحون
٢ – والذين آووهم ونصروهم و جادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم
اولائك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون

Artinya:
(1) Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjuang di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka, maka bergembiralah kamu, karena sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang beruntung.
(2) Dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan membantu serta berperang bersama mereka melawan kaum yang dikutuk Tuhan, maka tak satu jiwa pun yang mengetahui apa yang disimpankan untuk mereka dari berbagai hal yang menyenangkan pandangan mata, sebagai balasan terhadap apa yang mereka lakukan.

Kedua ayat di atas, dalam keseluruhan kasus, menggunakan kosa kata yang banyak digunakan di dalam al-Quran. Perubahan gramatik kata ganti orang, seperti terdapat di dalamnya, juga sering muncul di dalam al-Quran. Tetapi, penggunaan konstruksi (*tarkîb*) ألا dengan bentuk imperatif (*'amr*) dalam ayat pertama, tidak pernah muncul di dalam bagian manapun dari al-Quran. Di samping itu, bunyi kedua ayat di atas lebih merupakan penggabungan – dengan sedikit tambahan – dari 8:72 dan 32:17, yang barangkali dilakukan Maslamah untuk menonjolkan para sahabat Nabi berhadapan dengan pemimpin dinasti Umaiyah, Mu'awiyah. Maslamah wafat pada masa pemerintahan Mu'awiyah, yang dinastinya dipandang sebagai الذين غضب الله عليهم (“yang dikutuk Tuhan”).

Dalam riwayat lain dituturkan bahwa Umar ibn Khaththab, ketika menjabat sebagai Khalifah, pernah bertanya kepada Abd al-Rahman ibn Auf (w. 653/3) apakah ia mengenal ayat berikut ini:

جاهدوا كما جاهدتم اول مرة

Artinya:
Berjuanglah seperti kalian telah berjuang untuk pertama kalinya.

Jawaban Abd al-Rahman ibn Auf adalah ayat tersebut merupakan salah satu ayat al-Quran yang terhapus.[11] Penggunaan kosa kata dan struktur kalimatnya memang terlihat sangat quranik, tetapi keberadaan versi lainnya dari ayat tersebut yang lebih terelaborasi,[12] membuat keraguan timbul sehubungan dengan asal-usulnya sebagai wahyu al-Quran.

Imam Muslim (w. 821) meriwayatkan dalam *Shahîh*-nya bahwa Abu Musa pernah mengabarkan mereka biasa membaca suatu surat al-Quran yang panjangnya menyerupai *musabbihãt*,[13] tetapi yang bisa diingatnya dari surat tersebut hanyalah ayat berikut:[14]

يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم
فتسألون عنها يوم القيامة

Artinya:
Hai orang-orang beriman, mengapa kalian katakan apa yang tidak kalian lakukan? Maka dituliskan sebuah kesaksian di leher-lehermu dan kalian akan ditanya tentangnya di hari berbangkit.

Bagian awal "ayat" di atas mirip dengan 61:2; dan kalau mau ditetapkan, fragmen ayat ini barangkali termasuk ke bagian surat tersebut. Tetapi, rimanya terlihat tidak cocok dengan rima ayat-ayat surat ini, bahkan untuk keseluruhan surat *musabbiḫât* yang rata-rata berima dalam *-ûn* dan *-în*. Lebih jauh, "ayat" tersebut diriwayatkan sebagai bagian al-Quran yang terhapus; dan hadits-hadits tentang penghapusan ini tidak dapat dipercaya sama sekali. Di samping itu, ayat yang dipermasalahkan di sini jelas tidak terdapat di dalam kodeks Abu Musa; sebab, kalau tercantum di dalamnya, tentu tidak mudah baginya untuk melupakannya.[15]

Demikian pula, Bukhari meriwayatkan dari Anas ibn Malik yang menceriterakan bahwa sehubungan dengan orang-orang yang wafat dalam pertempuran Bi'r Ma'una turun suatu ayat al-Quran yang pada masa belakangan dihapus.[16] Teks ayat tersebut, seperti direkam *Itqân*,[17] adalah:

أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا

Artinya:
Sampaikanlah kepada kaum kami bahwa kami telah bertemu Tuhan kami, dan Dia ridla kepada kami serta kami pun ridla kepada-Nya.

Varian ayat ini sangat banyak dan bahkan dituturkan dalam bentuk hadits.[18] Kenyataan ini dengan jelas membuktikan asal-usulnya sebagai bukan bagian al-Quran, sekalipun fraseologinya (*'uslûb*) bisa dipandang – dan memang memanfaatkan kosa kata – quranik.

Dalam kategori yang sama adalah yang lazim disebut sebagai "ayat-ayat setan." Dalam riwayat disebutkan bahwa ketika Nabi tengah mengharapkan wahyu yang akan membimbing para pedagang dan pemimpin masyarakat Makkah untuk menerima agamanya, setan lalu menyelipkan dua ayat – menurut riwayat diposisikan setelah 53:19-20 – berikut ke dalam wahyu Tuhan:[19]

تلك الغرانيق العلا * وان شفاعتهن لترجى

Artinya:
(1) Mereka inilah perantara-perantara agung,
(2) Yang syafaatnya sungguh sangat diharapkan.

Dalam ayat-ayat sisipan setan di atas, diperkenankan campur tangan (syafaat) tiga dewa lokal Arab. Tetapi belakangan – tidak jelas berapa lama setelah itu – Muhammad menyadari bahwa bagian "wahyu" di atas tidak bersumber dari Tuhan. Ia menerima suatu wahyu Ilahi yang mengoreksi atau "menghapuskannya," di mana setelah dua ayat pertama (53:19-20), datang bagian berikut: "Apakah laki-laki untuk kamu dan perempuan untuk-Nya? Yang demikian itu tentunya merupakan pembagian yang tidak adil" (53:21-22).

Dalam butir-butir pokok, terlihat bahwa laporan hadits tentang "ayat-ayat setan" itu dapat dibenarkan, karena agak sulit membayangkan kaum Muslimin merekayasa kisah semacam itu mengenai Muhammad. Dari sisi kesejarahan, kisah ini terjadi pada saat kaum Muslimin mengalami tantangan dan siksaan yang sangat keji, sehingga Nabi menyuruh mereka berhijrah ke Abisinia. Dengan demikian, kisah tersebut cocok dengan konteks kesejarahannya dan mengungkapkan kompromi yang diupayakan Nabi terhadap orang-orang Quraisy.[20] Barangkali pertimbangan semacam inilah yang melandasi penerimaan sejarawan dan mufassir agung al-Thabari terhadap kebenaran kisah itu. Tetapi, terdapat kecenderungan yang kuat di kalangan sarjana Muslim hingga dewasa ini untuk menolak keabsahannya, karena kompromi dalam ajaran teologis yang paling fundamental – yakni *tawhîd* – merupakan suatu hal yang sulit dibayangkan telah dilakukan oleh Nabi.

Masih banyak lagi riwayat tentang "ayat-ayat" quranik semacam ini, yang lazimnya didiskusikan secara rinci dalam literatur-literatur nasikh-mansukh. Material-material tersebut biasanya dimasukkan ke dalam kategori pertama nasikh-mansukh: *naskh al-hukm wa-l-tilãwah*, yakni wahyu yang dihapus baik ketentuan hukum ataupun bacaannya. Bahkan di dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa surat-surat tertentu pada mulanya memiliki kandungan yang lebih ekstensif dari kandungan aktual surat-surat tersebut di dalam mushaf utsmani. Contohnya, surat 33 – yang di dalam mushaf utsmani hanya memiliki 73 ayat – dikabarkan pada mulanya memiliki sekitar 200 ayat, atau sepanjang surat 2, atau lebih panjang lagi. Demikian pula, surat 9 dan surat 98 juga dikabarkan pada awalnya memiliki kandungan yang lebih ekstensif dari yang ada sekarang, dan sebagainya.[21]

Beberapa riwayat – seperti dikesankan bahasan-bahasan nasikh-mansukh – mengungkapkan bahwa kandungan al-Quran pada awalnya sangat ekstensif dibandingkan kandungan aktualnya dewasa ini. Al-Thabrani melaporkan bahwa Umar ibn Khaththab berkata: "al-Quran itu terdiri dari 1.027.000 kata."[22] Namun, al-Quran yang ada di tangan kita sekarang jelas tidak mencapai sepertiga dari jumlah kata yang disebutkan dalam riwayat tadi. Jadi, menurut riwayat tersebut, sekitar dua pertiga bagian kitab suci al-Quran telah hilang atau dihapuskan. Riwayat fantastik semacam ini – yang secara jelas menegasikan adanya upaya dan perhatian serius Nabi dan generasi pertama Muslim untuk memelihara al-Quran, baik secara hafalan ataupun tulisan – didukung oleh riwayat lainnya, yang lebih fantastik lagi, dari Abd Allah ibn Umar:

> Sungguh seseorang di antara kamu akan berkata: "Saya telah mendapatkan al-Quran yang lengkap," dan tidak mengetahui taraf kelengkapannya. Sesungguhnya banyak bagian al-Quran yang telah hilang (*dzahaba*), dan karena itu seharusnya ia berkata: "Saya telah mendapatkan yang masih ada."[23]

Sejumlah riwayat lainnya mengungkapkan bahwa surat-surat tertentu telah dinasakh secara menyeluruh. Suatu surat semisal *musabbi<u>h</u>ãt* – sebagaimana diriwayatkan Muslim dari Abu Musa al-Asy'ari, yang telah disinggung di atas – dikatakan telah hilang, kecuali salah satu ayatnya.[24] Di samping itu, dua surat ekstra – *surat al-khal'* dan *surat al-<u>h</u>afd* – dalam mushaf Ubay, juga biasanya diklasifikasikan ke dalam kategori ini. Kedua surat ekstra ini, secara lengkap, bisa dikemukakan sebagai berikut:[25]

سورة الخلع
بسم الله الرحمن الرحيم
االلهم انا نستعينك و نستغفرك * و نثنى عليك و لا نكفرك *
و نخلع و نترك من يفجرك

Artinya:
Dengan nama Allah yang maha pengasih, maha penyayang
(1) Ya Allah, kami memohon kepada-Mu pertolongan dan ampunan.

(2) Kami menyanjung-Mu dan tidak bersikap kafir kepada-Mu.
(3) Kami ungkapkan puja-puji kepada-Mu dan kami tinggalkan orang-orang yang berlaku curang kepada-Mu.

سورة الحفد
بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم اياك نعبد * و لك نصلي و نسجد * و إليك نسعى و نحفد *
نرجو رحمتك * و نخشى عذابك * ان عذابك بالكفار ملحق *

Artinya:
Dengan nama Allah yang pengasih, yang penyayang
(1) Ya Allah, kepada-Mu lah kami menyembah.
(2) Dan kepada-Mu lah kami bersembahyang serta bersujud.
(3) Dan kepada-Mu lah kami berjalan bergegas-gegas serta bersegera.
(4) Kami berharap akan limpahan rahmat-Mu.
(5) Dan kami takut akan azab-Mu.
(6) Sesungguhnya azab-Mu menimpa semua orang yang kafir.

Seperti terlihat, bentuk dan kandungan kedua surat di atas adalah doa. Biasanya, doa di dalam al-Quran diawali dengan ungkapan *qul* ("katakanlah") untuk melegitimasi keberadaannya sebagai wahyu, misalnya surat 113 dan 114. Tetapi, tidak semua ungkapan doa di dalam al-Quran – misalnya surat 1 – diawali dengan formula *qul*. Karena itu, pijakan semacam ini tidak dapat dipertahankan. Namun, sebagaimana ditunjukkan Schwally, penggunaan konstruksi gramatik dan sejumlah kosa kata yang asing bagi al-Quran di dalam kedua surat itu telah menimbulkan keraguan untuk menetapkannya sebagai bagian orisinal kitab suci tersebut, atau bahkan dari ungkapan Nabi sendiri. Penggunaan kata kerja اثني ("memuja") dan حفد ("bersegera"), serta penggunaan konstruksi gramatik kata سعى ("berjalan bergegas-gegas") yang disambung dengan الى الله (kepada Tuhan) – yang tidak dapat ditemukan di bagian manapun dalam al-Quran – dan lainnya, telah mengarakan kepada kesimpulan tersebut.[26]

Kesimpulan di atas memang mendukung teori ortodoksi Islam tentang kedua surat tersebut sebagai bukan bagian al-Quran. Tetapi, pijakan penolakannya jelas berbeda, karena argumentasi dasar ortodoksi adalah bahwa penerimaan kesejatian kedua surat itu sebagai wahyu Ilahi akan membahayakan kesucian teks utsmani. Tampaknya kedua surat di atas telah digunakan pada masa Nabi sebagai doa biasa. Dalam sejumlah hadits, kedua surat itu sering dirujuk sebagai *du'ã al-qunût*, dan Umar ibn Khaththab – serta Ubay sendiri – menggunakannya dalam fungsi tersebut.[27] Penyebutan lainnya untuk kedua "surat" itu sebagai *du'ã al-fajr* atau sekedar *al-du'ã*,[28] menunjukkan bahwa keduanya tidak memiliki kaitan dengan al-Quran, melainkan sekedar doa biasa.

Kategori ketiga dari nasikh-mansukh, *naskh al-tilãwah dûna al-hukm*, mengungkapkan eksistensi sejumlah bagian al-Quran yang telah dihapus bacaannya, tetapi hukumnya dinyatakan masih berlaku. Yang terhitung populer untuk kategori ini adalah "ayat rajam" (آيةالرجم), yang mengungkapkan bentuk hukuman rajam bagi pezina. Menurut beberapa riwayat, Khalifah Kedua, Umar ibn Khaththab, memandangnya sebagai bagian al-Quran. Ayat ini, dalam versi *Itqãn*,[29] adalah sebagai berikut:

اذا زنا الشيخ و الشيخة فارجمو هما ألبتة نكالا من الله و الله عزيز حكيم

Artinya:
Apabila seorang laki-laki dewasa dan seorang perempuan dewasa berzina, maka rajamlah keduanya, itulah kepastian hukum dari Tuhan, dan Tuhan maha kuasa lagi bijaksana.

Sebagian besar riwayat yang ada mengungkapkan ayat ini termasuk kategori bagian al-Quran yang dinasakh. Semula posisi ayat ini, menurut riwayat tersebut, berada di dalam surat 33. Tetapi, gagasan ini terlihat tidak logis, karena ayat-ayat dalam surat itu berima dalam *-ã*, sementara ayat di atas berima dalam *-îm*. Menurut suatu riwayat yang dikemukakan Bukhari, posisi semula ayat tersebut adalah dalam surat 24.[30] Riwayat ini lebih logis, karena – selain rima ayat terlihat cocok dengan surat itu – salah satu kandungan surat 24 membahas tentang perbuatan zina yang dilakukan laki-laki dan wanita. Namun, dalam surat ini terdapat

batasan terhadap hukuman perbuatan zina dengan cambukan, yang secara jelas bertentangan dengan ayat di atas. Lebih jauh, secara fraseologis, kata الشيخ , الشيخة dan ألبتة tidak pernah digunakan di dalam al-Quran. Jadi, eksistensi "ayat rajam" sebagai bagian al-Quran – sekalipun belakangan dikategorikan *mansûkh* – jelas sangat meragukan.

Di samping berbagai riwayat tentang bagian-bagian al-Quran yang kemudian dikategorikan sebagai *mansûkhãt* – baik dalam kategori pertama maupun ketiga – hadits-hadits juga mengungkapkan sejumlah *logia* ketuhanan yang sejak awal Islam tidak dipandang sebagai bagian al-Quran. Secara teknis, riwayat-riwayat semacam ini diklasifikasikan sebagai *al-hadîts al-qudsî* (الحديثالقدسى) atau *al-hadîts al-ilãhî* (الحديث الالهى). Hadits qudsi lazimnya didefinisikan sebagai hadits yang disandarkan Nabi kepada Allah, yakni Nabi meriwayatkannya sebagai kalam Allah.[31] Beberapa ilustrasi hadits jenis ini bisa dikemukakan di sini.

Ilustrasi pertama bisa dilihat dalam suatu hadits yang diriwayatkan Bukhari dari Abu Hurayrah bahwa Rasulullah saw. mengatakan Allah pernah berfirman: [32]

يد الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل و النهار

Artinya:
Tangan Allah itu penuh, tidak dikurangi oleh nafakah, baik di waktu malam maupun siang hari.

Ilustrasi lainnya bisa diambil dari himpunan hadits Bukhari, *Shahîh,* di mana diriwayatkan Nabi pernah menyampaikan bahwa – sehubungan dengan puasa – Allah pernah berfirman:

كل عمل ابن آدم له الا الصيام فا نه لى و انا اجزى به
و الصيام جنة و اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث و لا يصخب
فإن سابه احد او قاتله فليقل إنى امرو صائم و الذى نفس
محمد بيده لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك
للصائم فرحتان يفرحهما اذا أفطر فرح و اذا القى ربه فرح بصومه

Artinya:
Setiap amal perbuatan manusia adalah untuknya, kecuali puasa

yang merupakan amalan untuk-Ku dan Aku sendiri akan mengganjarnya. Puasa adalah pelindung, dan apabila seseorang dari kamu berpuasa, maka janganlah ia memaki atau membentak. Jika seseorang memaki atau bertengkar dengannya, maka ia mesti berkata: "Saya sedang puasa." Demi Dzat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, bau mulut orang yang berpuasa lebih disenangi di sisi Allah dari pada wewangi kesturi. Orang yang berpuasa mempunyai dua kebahagiaan: kebahagiaan di kala berbuka dan kebahagiaan ketika bertemu Tuhannya dengan puasanya.[33]

Dalam tradisi Islam, perbedaan teknis antara hadits qudsi dan al-Quran telah dielaborasi sedemikian rupa. Hal-hal yang ditekankan dalam pembedaan teknis ini, antara lain, adalah: (i) al-Quran itu mukjizat, hadits qudsi tidak; (ii) penisbatan al-Quran semata-mata hanya kepada Tuhan, sedangkan penisbatan hadits qudsi kepada Tuhan bersifat pekabaran; (iii) periwayatan al-Quran bersifat mutawatir, hadits qudsi tidak demikian; dan (iv) pembacaan al-Quran adalah ibadah yang berpahala, dan karena itu dibaca di dalam shalat, sementara hadits qudsi tidak diperintahkan untuk dibaca di dalam shalat.[34] Karena itu, adalah tepat jika para sarjana Muslim telah membedakan secara tajam antara hadits qudsi dan al-Quran, dengan mengkategorikan yang pertama (hadits qudsi) sebagai الوحى المروى dan yang kedua (al-Quran) sebagai الوحى المتلو . Tetapi, suatu fakta yang mesti diperhatikan di sini adalah bahwa, secara redaksional, ungkapan bahasa yang digunakan al-Quran memiliki karakteristik spesifik yang bisa membedakannya baik dari hadits qudsi ataupun hadits biasa.

Skeptisisme Sekte Islam terhadap Mushaf Utsmani

Di dalam dunia Islam sendiri muncul keraguan di kalangan sekte-sekte tertentu terhadap integritas mushaf utsmani. Skeptisisme semacam ini pada faktanya tidak dipijakkan pada kritik historis atau kajian ilmiah yang mendalam tentangnya, tetapi lebih bertumpu pada prasangka dogmatis atau etis. Jadi, sekelompok Mu'tazilah yang saleh mengemukakan keraguan mereka terhadap

bagian-bagian tertentu al-Quran – yang berisi hujatan-hujatan kepada musuh-musuh Nabi – sebagai non-ilahiah, dan dengan demikian bukan merupakan bagian integral kitab suci tersebut. Bagi mereka, tidak mungkin suatu pekabaran mulia yang berasal dari "luh yang terpelihara" memuat hal-hal semacam itu. Demikian pula, sekte Maimuniyah dari aliran Khawarij menolak eksistensi surat 12 (Yusuf) sebagai bagian kitab suci al-Quran, karena surat ini – menurut mereka – berisi kisah cinta yang tidak patut dikategorikan sebagai wahyu al-Quran.[35]

Berbeda dengan kecenderungan di atas, yang mempermasalahkan penambahan-penambahan di dalam mushaf utsmani, kalangan tertentu dalam sekte Syi'ah menuduh bahwa Utsman telah menggantikan dan tidak mencakupkan ke dalam kodifikasinya sejumlah besar bagian al-Quran, baik dalam bentuk surat, ayat, dan bahkan kata-kata tertentu. Istilah yang biasanya digunakan untuk mengemukakan berbagai tuduhan ini adalah *tabdîl* (تبديل) atau *ta<u>h</u>rîf* (تحريف).[36] Jika di kalangan sekte-sekte Islam lainnya merebak pandangan bahwa bagian-bagian al-Quran yang dipermasalahkan otentisitasnya itu masuk ke dalam mushaf utsmani lantaran ketidaksengajaan atau kealpaan para pengumpul al-Quran, maka kalangan tertentu Syi'ah melihatnya sebagai hal yang tendensius dan mencerminkan niat jahat kolektornya. Menurut mereka, kesucian yang dimiliki Ali beserta anak-keturunannya tidak lagi ditemukan di dalam al-Quran lantaran Abu Bakr dan Utsman telah menghilangkan, mengubah atau bahkan memerasnya keluar. Seluruh bagian wahyu yang dinyatakan kelompok Sunni sebagai *mansûkhãt* – yakni yang hilang dalam kategori pertama nasikh-mansukh – ditegaskan berisi pembicaraan tentang Ali. Bahkan, terdapat gagasan yang berkembang di kalangan Syi'ah bahwa seperempat bagian al-Quran dalam kenyataannya membahas tentang keluarga Ali – 70 ayat di antaranya khusus tentang Ali sendiri;[37] seperempat bagian lagi tentang tentang musuhnya; kemudian seperempat bagian lagi tentang aturan-aturan hukum; serta sisanya yang seperempat bagian tentang adat kebiasaan (*sunan*) dan tamsilan.[38]

Menurut Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim al-Qummi (w. 919/20), otoritas Syi'ah abad ke-4H, terdapat sekitar 500 tempat di dalam al-Quran yang telah diubah.[39] Di samping itu, wahyu-wahyu

al-Quran yang diturunkan kepada Nabi lebih banyak dari yang terekam dalam teks utsmani. Jadi, misalnya, surat 24 semestinya berisi lebih dari seratus ayat, dan surat 15 bahkan memiliki sekitar 190 ayat.[40] Demikian pula, surat 98 – menurut sejumlah riwayat yang beredar di kalangan Sunni pada awalnya memiliki kandungan yang lebih ekstensif dari yang ada sekarang[41] – dikatakan memuat daftar nama 70 orang Quraisy bersama nama-nama bapak mereka, yang dalam teks utsmani dengan sengaja dihilangkan.[42] Tetapi, pandangan-pandangan semacam ini, sebagaimana juga eksis di kalangan Sunni dalam bentuk doktrin nasikh-mansukh yang agak berbeda, secara sederhana bisa dikesampingkan. Al-Quran hanya menyebut beberapa nama orang yang semasa dengan Nabi dalam berbagai kesempatan berbeda. Kitab suci ini tidak mungkin menyebut 70 nama sekaligus, apalagi ditambah dengan nama bapak-bapak mereka.

Suatu riwayat senada yang beredar di kalangan Syi'ah, bersumber dari Ibn Abbas, menyebutkan bahwa 9:64 pada mulanya memuat 70 nama orang munafik (*munãfiqûn*) berikut nama bapak-bapak mereka.[43] Tetapi sisipan semacam ini, jika memang ada, terlihat tidak cocok dengan konteks ayat tersebut. Barangkali, riwayat semacam ini lahir dari keyakinan umum kaum Syi'ah yang menuduh – bahkan menyumpah – seluruh musuh Ali, termasuk tiga khalifah pertama, sebagai orang munafik lantaran menghalangi Ali menuju tampuk kekhalifan.

Varian bacaan kelompok Syi'ah, yang dipandang telah dimanipulasi Abu Bakr dan Utsman ketika mengumpulkan al-Quran, pada umumnya mengungkapkan tentang Ali dan para imam mereka. Hal ini selaras dengan tendensi populer yang pernah diformulasikan Imam Ja'far al-Shadiq: "Seandainya al-Quran dibaca dalam bentuk ketika diwahyukan, maka nama-nama kami (yakni para imam – pen.) akan ditemukan di dalamnya".[44] Formulasi ini barangkali dirumuskan pada permulaan abad ke-4H, karena muncul dalam karya mufassir Syi'ah terkemuka saat itu, al-Qummi, dan varian bacaan yang dikemukakannya selaras dengan yang diberitakan Anbari (w. 328 H.) sebagai populer pada masanya. Lebih jauh, eksistensi varian-varian semacam itu dapat ditelusuri jejaknya hingga abad ke-2H.[45]

Mayoritas varian bacaan ini terdiri dari kata-kata *'alî* atau *ãlu*

muhammadin ("keluarga Muhammad"), yang disisipkan ke dalam teks tanpa melihat makna kontekstualnya. Jadi, tanpa memperhatikan rima, di sejumlah tempat – misalnya 3:51; 19:36; 36:61; dan 43: 61,64 – di mana muncul ungkapan *hãdzã shirãthun mustaqîmun* (هذا صراط مستقيم), dibaca sebagai *shirãthun 'alîyin* (صراطعلي). Setelah ungkapan *wa laqad nasharakumullãh bi-badrin* dalam 3:123, disisipkan tambahan *bi-sayfi 'alîyin* ("melalui pedang Ali"). Demikian pula, setelah ungkapan "Sesungguhnya jika mereka, setelah menganiaya dirinya, datang kepadamu" dalam 4:64, disisipkan ungkapan "wahai Ali" (ياعلي). Dalam 4:166, setelah kata *anzalahu* – juga dalam 5:67, setelah kata *min rabbika* – ditambahkan ungkapan *fî 'alîyin* (في علي). Sementara dalam 4:168, setelah kata *wa zhalamû* – juga dalam 26:227, setelah kata *zhalamû* – disisipkan sebagai obyek ungkapan *'alã muhammadin haqqahum.*[46] Di sejumlah tempat–misalnya 6:93 – yang secara umum meng-ungkapkan tentang perbuatan pendosa dan penindasan, selalu disisipkan sebagai obyek ungkapan "keluarga" Nabi.[47] Tetapi, sisipan-sisipan semacam ini, jika dipandang sebagai bagian otentik al-Quran, tentunya akan menghasilkan kenyataan historis yang berbeda dari kenyataan aktual yang terjadi. Jika bagian-bagian al-Quran itu eksis, Ali dan anak keturunannya tentu akan mengalami nasib lain, karena bagian-bagian tersebut jelas akan menjadi argumen pamungkas untuk mengenyahkan berbagai tindakan ketidakadilan dan kezaliman atas mereka.

Terkadang, bacaan yang merupakan koreksi atas bacaan dalam tradisi teks utsmani muncul sebagai tuduhan atas penyelewengan teks yang dilakukan para khalifah pengumpul al-Quran. Koreksi-koreksi semacam ini terarah kepada masalah-masalah mendasar dan terlihat ditujukan untuk kepentingan golongan. Hal ini terlihat jelas dalam koreksi-koreksi teks al-Quran yang berkaitan dengan penyebutan dan pujian untuk para imam. Contohnya adalah 3:110, "*kuntum khayr ummatin* (امة)...," "kamu adalah umat terbaik...," yang dikoreksi menjadi "*kuntum khayr a'immatin* (ائمة)...," "kamu adalah imam-imam terbaik ...". Koreksi tersebut terlihat hanya berupa perubahan ringan terhadap kerangka grafis, namun akibatnya terhadap perubahan kandungan makna jelas sangat substansial. Demikian pula, ungkapan *ummatan wasathan* (امة وسطا) dalam 2:143, dikoreksi menjadi *a'immatan wasathan* (ائمة وسطا). Kata

a'immah dalam kasus-kasus tersebut – menurut tafsiran Syi'ah – merupakan teks wahyu yang asli, dan ini bisa dibuktikan dengan 22:78, yang merujuk kepada para imam: "...supaya Rasul menjadi saksi atas kamu (para imam – pen.) dan kamu (para imam) menjadi saksi atas segenap manusia...." Demikianlah, sejumlah besar kata *ummah* yang muncul dalam berbagai bagian al-Quran telah dikoreksi menjadi *a'immah*.[48]

Ilustrasi yang dikemukakan di atas juga mengungkapkan salah satu perbedaan mendasar antara Sunni dan Syi'ah: Di kalangan Sunni, titik berat bentukan (*gestaltung*) politik dan keagamaan diletakkan sepenuhnya pada *ummah*, keseluruhan masyarakat atau *consensus ecclesiae*. Sedangkan kalangan Syi'ah meletakkannya semata-mata pada otoritas, kata dan ajaran para imam.[49] Menurut kelompok Sunni, konsensus masyarakat tidak mungkin keliru,[50] sedangkan kelompok Syi'ah memandang para imam terpelihara dari kekurangan, kesalahan dan kekeliruan (*ma'shûm*). Otoritas individual para imam dalam Syi'ah merupakan tolok ukur segala kebenaran, bukan faktor kolektivitas seperti di kalangan Sunni. Hal-hal inilah yang tampak dalam perjalanan historis kedua sekte Islam itu, dan bisa dikatakan hanya terletak pada perbedaan bacaan antara *ummah* dan *a'immah*, tetapi memiliki implikasi dalam bentuk perbedaan-perbedaan doktrinal yang substansial.

Sehubungan dengan gambaran tentang imam yang muncul di dalam mushaf utsmani, juga dikemukakan sejumlah koreksi. Salah satu contohnya adalah 25:74, "...dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang takwa (*waj'alnã lil-muttaqîna imãman*)." Ungkapan wahyu yang "sejati" dalam hal ini, menurut kalangan Syi'ah, adalah: "...jadikanlah bagi kami seorang imam dari orang-orang yang takwa (*waja'alanã min al-muttaqîna imãman*)." Terkadang emendasi ditujukan untuk menggantikan ungkapan-ungkapan yang tidak pantas dengan ungkapan sebaliknya. Suatu ilustrasi mengenai koreksi jenis ini bisa dikemukakan lewat 3:123: "Sesungguhnya Allah telah menolong kamu di Badr ketika kamu dalam keadaan rendah (*adzillatun*)." Kata *adzillah*, menurut kalangan Syi'ah, tidak digunakan dalam wahyu orisinal, tetapi kata *dlu'afã'* ("lemah").

Senada dengan itu, sejumlah bagian al-Quran yang memberi kesan tentang Nabi sebagai orang yang tidak lepas dari perbuatan

keliru, dikoreksi untuk menjaga citranya sebagai seorang yang terpelihara dari kekeliruan atau dosa (*ma'shûm*). Ilustrasi yang memadai di sini adalah ungkapan 93:7, *wa wajadaka dlãllan* (ضالا) *fahadã* (فهدى). Dalam ayat ini, Nabi dilukiskan sebagai orang yang khilaf, dan lukisan semacam itu tentunya berseberangan dengan dogma tentang citranya serta bukan merupakan teks orisinal wahyu. Ungkapan wahyu yang sejati di sini adalah *wa wajadaka dlãllun* (ضال) *fahudiya* (فهدى). Jadi, dengan perubahan kecil – kata *dlãllan* diubah menjadi *dlãllun* serta kata kerja *fahadã* menjadi bentuk pasif *fahudiyã* – ungkapan 93:7 bermakna: "Dan seorang yang khilaf menemukanmu dan diberi petunjuk (melaluimu)."[51]

Sejumlah koreksi Syi'ah lainnya yang dilakukan terhadap *textus receptus* al-Quran bukan berdasarkan tendensi sektarian, tetapi berpijak pada pengamatan umum terhadap partikel *illã* (الا), "kecuali," yang diemendasi dengan *walã* (ولا), "dan juga tidak." Contohnya adalah 2:150, "Agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu, kecuali (*illã*) orang-orang yang zalim di antara mereka." Partikel *illã* di sini diganti dengan *walã*, sehingga bagian akhirnya bermakna: "dan juga tidak (*walã*) bagi yang zalim." Contoh lain adalah 4:92, "Tidak layak bagi seorang mukmin membunuh mukmin lainnya, kecuali (*illã*) tidak sengaja," yang setelah partikel *illã* diganti dengan *walã* memiliki makna: "dan juga tidak (*walã*) karena tidak sengaja."[52]

Koreksi yang agak radikal terhadap teks utsmani dikemukakan sehubungan dengan komposisi ayat di dalam surat-surat. Koreksi ini ditujukan untuk membuktikan kesembronoan dan kedangkalan redaksi mushaf utsmani, seperti terlihat di berbagai tempat di dalam al-Quran yang tidak berjalin atau berkelindan. Sehubungan dengan fenomena tersebut, al-Qummi mengemukakan:

> Mereka (tim redaksi mushaf utsmani) telah memporak-porandakan al-Quran dan tidak menyusunnya berdasarkan tata urutannya sebagaimana ketika diturunkan Tuhan: 4:3 sebenarnya merupakan sambungan dari 4:127[a], yang berada di posisi akhir; susunannya secara bersama-sama adalah sebagai berikut: "Mereka meminta fatwa kepadamu tentang wanita; katakanlah: 'Allah memberi fatwa kepada kalian tentang mereka dan apa yang dibacakan kepadamu di dalam Kitab tentang

para wanita yatim yang tidak kamu berikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, dan kamu tidak (?) ingin mengawini mereka',” kemudian menyusul sambungannya dalam ayat 3: “Dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua atau tiga atau empat; dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka seorang saja.” Demikianlah susunan asli ayat tersebut.[53]

Senada dengan itu, berbagai bagian al-Quran lainnya – baik menyangkut ayat-ayat hukum ataupun kisah-kisah serta peringatan kitab suci tersebut – telah direkomposisi untuk memperlihatkan pemorak-porandaan susunan ayat yang dilakukan dalam teks utsmani. Jadi, 4:104 dan 16:126 memiliki posisi awal dalam surat 3 dan berada bersama-sama dengan gambaran Perang Uhud; 26:48 merupakan kelanjutan dari 25:5; atau 32:28 semestinya ditempatkan setelah 32:21. Demikian pula, 29:16,17 langsung disambung dengan 29:24, sementara ayat-ayat yang berada di antara keduanya memiliki posisi awal di tempat-tempat lain; penempatannya di sini merupakan kesembronoan atau kelalaian para pengumpul mushaf utsmani. Yang sejenis dengan ilustrasi terakhir adalah 31:13, yang semestinya ditempatkan langsung sebelum ayat 16; sementara ayat-ayat yang ada di antara keduanya telah memutuskan kesinambungan petuah Luqman terhadap anaknya.[54]

Tudingan tentang kesembronoan para pengumpul mushaf utsmani dalam penyusunan ayat-ayat al-Quran ini, dalam kenyataannya, telah menghantam doktrin yang berkembang secara luas di kalangan Sunni mengenai susunan ayat-ayat dalam surat-surat al-Quran sebagai bersumber dari Nabi (*tawqîfî,* توقيفى**)**. Ketidakberjalinan rangkaian ayat di dalam al-Quran memang merupakan salah satu karakteristik kitab suci tersebut. Tetapi, mengklaim bahwa hal tersebut merupakan kesembronoan para penghimpun al-Quran yang awal, seperti telah diperlihatkan dalam bab 4 dan 5, jelas merupakan pernyataan yang ahistoris.

Merupakan suatu hal yang pasti dalam sejarah bahwa Nabi sendirilah yang merangkai berbagai bagian atau ayat al-Quran yang diwahyukan kepadanya dan menetapkan susunannya secara pasti dalam surat-surat yang ada. Susunan ini diketahui dan diikuti para

sahabatnya. Itulah sebabnya, ketika kita membuka kumpulan al-Quran para sahabat, yang terutama ditemukan di dalamnya adalah perbedaan-perbedaan substansial dalam aransemen surat, bukan susunan ayat. Lebih jauh, jika para sahabat telah menghafal dan menuliskan wahyu dalam kadar yang beragam, maka bisa diperkirakan berbagai perbedaan substansial dalam komposisi ayat di dalam naskah-naskah mereka ketimbang yang bisa ditemukan dalam fenomena *mashãḫif* yang awal. Dengan demikian, tudingan yang dikemukakan kelompok tertentu Syi'ah dalam hal ini secara faktual tidak memiliki pijakan historis, selain angan-angan kosong belaka.

Di samping berbagai tudingan di atas, di kalangan tertentu Syi'ah berkembang gagasan tentang tidak dimasukkannya sejumlah surat ke dalam mushaf resmi utsmani lantaran niat buruk para pengumpulnya. Namun, surat-surat jenis ini hanya sedikit di antaranya yang bisa diselamatkan dari kemusnahan. Surat-surat ini, antara lain, adalah dua surat ekstra dalam mushaf Ubay – yakni *surat al-khal'* dan *surat al-ḫafd* – yang telah dibahas di atas, *surat al-nûrayn* (42 ayat), serta *surat al-walãyah* (7 ayat).

Surat al-nûrayn pertama kali diperkenalkan oleh Garcin de Tassy dan Mirza Kazembeg dalam *Journal Asiatique* (edisi 1842, 1843). Teks surat ini, yang diedit Kazembeg,[55] adalah sebagai berikut:

سورة النورين
بسم الله الرحمن الرحيم

١ – يا ايها الذين آمنوا آمنوا با النورين انزلناهما يتلوان عليكم آياتى ويحذرانكم عذاب يوم عظيم
٢ – نوران بعضهما من بعض و إنا لسميع عليم
٣ – إن الذين يوفون بعهد الله و رسوله في آيات لهم جنات نعيم
٤ – و الذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم و ما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم
٥ – ظلموا انفسهم وعصوا الوصى الرسول أولئك يسقون من حميم
٦ – إن الله الذى نور السموات و الارض بما شاء واصطفى من الملائكة و الرسل وجعل من المؤمنين
٧ – اولئك من خلقه يفعل الله ما يشاء لا اله الا هو الرحمن الرحيم
٨ – قد مكر الذين من قبلهم برسلهم فاخذتهم بمكرهم ان أخذى شديد اليم

٩ – إن الله قد اهلك عادا و ثمود بما كسبوا و جعلهم لكم تذكرة فلا تتقون
١٠ – وفرعون بما طغى على موسى و اخيه هرون اغرقته و من تبعه اجمعين ليكون لكم آية وان اكثركم فاسقون
١١ – إن الله يجمعهم يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون
١٢ – ان الجحيم مأواهم و ان الله عليم حكيم
١٣ – يا ايها الرسول بلغ إنذاري فسوف يعملون
١٤ – قد خسر الذين كانوا عن آياتي و حكمي معرضون
١٥ – مثل الذين يوفون بعهدك إني جزيتهم جنات نعيم
١٦ – إن الله لذو مغفرة و اجر عظيم
١٧ – و إن عليا لمن المتقين
١٨ – و إنا لنوفيه حقه يوم الدين
١٩ – و ما نحن عن ظلمه بغافلين
٢٠ – و كرمناه على اهلك اجمعين
٢١ – و إنه و ذريته لصابرون
٢٢ – و إن عدوهم إمام المجرمين
٢٣ – قل للذين كفروا بعد ما آمنوا طلبتم زينة الحيوة الدنيا و استعجلتم بها و نسيتم ما وعدكم الله و رسوله و نقضتم العهود بعد توكيدها و قد ضربنا لكم الامثال لعلكم تهتدون
٢٤ – يا ايها الرسول قد انزلنا اليك آيات بينات فيها من يتوفه مؤمنا و من يتوله من بعدك يظهرون
٢٥ – فأعرض عنهم انهم معرضون
٢٦ – إنا لهم محضرون في يوم لا يغني عنهم شيء و لا هم يرحمون
٢٧ – ان لهم في جهنم مقاما عنه لا يعدلون
٢٨ – فسبح باسم ربك و كن من الساجدين
٢٩ – ولقد أرسلنا موسى و هارون بما استخلف فبغوا هارون فصبر جميل فجعلنا منهم القردة و الخنازير و لعناهم الى يوم يبعثون
٣٠ – فاصبر فسوف يبلون
٣١ – ولقد اتينا بك الحكم كالذين من قبلك من المرسلين
٣٢ – و جعلنا لك منهم وصيا لعلهم يرجعون
٣٣ – و من يتول عن امري فإني مرجعه فليتمتعوا بكفرهم قليلا فلا تسأل عن الناكثين
٣٤ – يا ايها الرسول قد جعلنا لك في اعناق الذين آمنوا عهدا فخذه و كن من الشاكرين
٣٥ – إن عليا قانتا بالليل ساجدا يحذر الاخرة و يرجو ثواب ربه قل هل يستوى الذين ظلموا و هم بعذابي يعلمون
٣٦ – سيجعل الأغلال في اعناقهم و هم على اعمالهم يندمون
٣٧ – إنا بشرناك بذرية الصالحين
٣٨ – و إنهم لأمرنا لا يخلفون
٣٩ – فعليهم مني صلوة و رحمة احياء و امواتا و يوم يبعثون
٤٠ – و على الذين يبغون عليهم من بعدك غضبي إنهم قوم سوء خاسرين

٤١ – وعلى الذين سلكوا مسلكهم منى رحمة وهم في الغرفات آمنون
٤٢ – والحمد لله رب العالمين امين

Artinya:
Dengan nama Allah yang maha pengasih, maha penyayang
(1) Wahai orang-orang beriman, berimanlah kepada dua cahaya yang telah Kami turunkan, yang membacakan kepada kamu ayat-ayat-Ku dan memperingatkan kamu tentang azab Hari yang pedih.
(2) Dua cahaya, yang satunya berasal dari lainnya, sesungguhnya Kami maha mendengar dan maha mengetahui.
(3) Sesungguhnya orang-orang yang memegang teguh perjanjian Allah dan rasul-Nya (dalam ayat-ayat?), bagi mereka surga yang menyenangkan.
(4) Dan orang-orang kafir, setelah beriman, yang melanggar perjanjian dan apa yang telah mereka sepakati bersama rasul, maka mereka akan dilempar ke dalam api neraka.
(5) Mereka telah menzalimi diri mereka sendiri dan enggan melakukan yang diperintahkan rasul; mereka itu akan diberi minum dari kubangan air neraka yang mendidih.
(6) Sesungguhnya Dialah Tuhan yang menyinari langit dan bumi dengan sekehendak-Nya; Dia memilih di antara malaikat dan rasul serta memasukkan ke dalam golongan yang beriman.
(7) Kesemuanya itu merupakan ciptaan-Nya; Tuhan melakukan apa yang Dia kehendaki, tiada tuhan selain Dia yang maha pengasih, maha penyayang.
(8) Orang-orang sebelumnya telah melakukan makar terhadap para rasul. Maka Aku menimpakan balasan atas makar mereka. Sesungguhnya balasan-Ku amat pedih sekali.
(9) Tuhan telah memusnahkan kaum Ad dan Tsamud atas perbuatan mereka dan menjadikan mereka sebagai peringatan bagi kamu, maka tidakkah kamu bertakwa?
(10) Dan Firaun telah Aku tenggelamkan bersama seluruh pengikutnya lantaran membangkang terhadap Musa dan saudaranya Harun, agar menjadi pertanda bagi kamu; sesungguhnya sebagian besar dari kalian adalah orang yang

fasik.

(11) Sesungguhnya Tuhan akan mengumpulkan mereka pada Hari Akhirat, maka tidak ada jawaban yang bisa mereka kemukakan ketika mereka ditanya.

(12) Sesungguhnya neraka jahim adalah tempat kediaman mereka, dan Tuhan maha mengetahui dan bijaksana.

(13) Hai rasul, sampaikanlah peringatan-Ku kepada mereka, agar mereka mengerjakannya (mengindahkannya).

(14) Sungguh telah merugi orang-orang yang menghindari dari ayat-ayat dan hukum-hukum-Ku.[56]

(15) Perumpamaan orang-orang yang memegang teguh perjanjian denganmu, sesungguhnya Aku telah memberi imbalan kepada kamu dengan surga yang penuh kenikmatan.

(16) Sesungguhnya Tuhanlah yang memiliki ampunan dan ganjaran yang berlimpah.

(17) Sesungguhnya Ali termasuk orang yang takwa.

(18) Dan sungguh Kami akan menjamin haknya pada Hari Pengadilan.

(19) Dan Kami tidak membiarkannya dizalimi.

(20) Dan telah Kami muliakan dia di antara keseluruhan keluargamu.

(21) Ia dan anak keturunannya menunggu dengan sabar.

(22) Tetapi musuh mereka adalah imam orang berdosa.

(23) Katakanlah kepada mereka yang kafir setelah beriman: kalian mencari kemewahan kehidupan duniawi dan berlomba-lomba dengannya serta melupakan apa yang dijanjikan Tuhan dan rasul-Nya, melanggar perjanjian-perjanjian setelah dibuat, maka Kami telah membuat untuk kamu perumpamaan-perumpamaan, semoga kalian mendapat petunjuk.

(24) Hai rasul, telah Kami turunkan kepadamu ayat-ayat yang jelas, di dalamnya adalah suatu...,[57] barang siapa yang mati dalam keadaan menerimanya atau barang siapa yang berpaling darinya setelahmu, maka semuanya akan dijelaskan.

(25) Maka berpalinglah kamu dari mereka, karena sesungguhnya mereka adalah orang yang durhaka.

(26) Sungguh mereka akan dihadapkan pada suatu hari, di mana tidak sesuatupun bermanfaat bagi mereka, dan tidaklah mereka dikasihani.
(27) Sesungguhnya bagi mereka suatu tempat di neraka, yang tidak bisa mereka tinggalkan.
(28) Maka sucikanlah nama Tuhanmu dan jadilah di antara orang-orang yang bersujud.
(29) Sesungguhnya Kami telah mengutus Musa dan Harun (dengan berturut-turut?), maka mereka melakukan kekerasan terhadap Harun. Maka kesabaran itu lebih baik. Kemudian Kami jadikan sebagian di antara mereka menjadi monyet dan babi serta mengutuk mereka hingga Hari Berbangkit.
(30) Maka Bersabarlah, mereka suatu ketika akan tertimpa.[58]
(31) Kami telah memberimu kuasa penuh sebagaimana utusan-utusan sebelummu.
(32) Dan telah Kami berikan untukmu dari mereka suatu tugas, barangkali mereka akan berbalik kembali.
(33) Dan barang siapa yang berpaling dari perintah-Ku, maka sesungguhnya Aku akan mengembalikannya. Mereka hanya menikmati kekufurannya dalam waktu yang singkat. Maka janganlah bertanya kepada pengingkar janji.
(34) Hai rasul, telah Kami jadikan untukmu di tengkuk orang-orang yang beriman suatu perjanjian, maka berpegang teguhlah dan jadilah orang yang berterima kasih.
(35) Sesungguhnya Ali cemas akan Hari Kemudian; selama malam hari ia bersujud dengan khidmat dan mengharapkan imbalan dari Tuhannya. Katakanlah: Apakah sama orang-orang yang zalim ...?[59] Dan mereka tahu akan azab-Ku.
(36) Rantai akan dikalungkan ke leher mereka dan mereka akan menyesali perbuatan mereka.
(37) Kami telah menjanjikan bagimu anak keturunan yang saleh.
(38) Dan mereka tidak akan menentang perintah Kami.
(39) Atas merekalah salawat dan rahmat dari-Ku, baik dalam keadaan hidup maupun mati dan pada Hari kebangkitan mereka.

(40) Dan amarah-Ku bagi orang-orang yang menindas mereka setelah kamu; mereka adalah orang-orang jahat yang merugi.
(41) Tetapi orang-orang yang mengikuti jalan mereka akan beroleh rahmat dari-Ku, dan mereka akan aman di dalam teras kebun surga.
(42) Terpujilah Tuhan, Penguasa sekalian alam. Amin!

Seperti terlihat, rangkaian kata-kata dalam surat di atas – pada tataran permukaan – memberi kesan yang cukup baik tentangnya sebagai bagian al-Quran, karena sebagian besar kalimat dan ungkapannya mengikuti gaya kitab suci tersebut. Tetapi, sebagaimana dikemukakan Schwally, ketika diperiksa secara teliti – dari sisi leksikal (*mufradãtî*), stilistik (*uslûbî*) dan kandungannya – akan terlihat surat ini sebagai rekayasa belakangan.[60] Secara leksikal, sejumlah kata yang digunakan dalam surat tersebut – seperti kata *anzala* yang dihubungkan dengan obyek personal, yakni Muhammad dan Ali, kata *nûr* yang ditransfer kepada pribadi-pribadi yang sama,[61] kata-kata *nawwara*, *nadima*, *washiyun*, dan *maslakun* – tidak pernah muncul di dalam keseluruhan al-Quran.

Sejumlah ungkapan juga digunakan dalam konstruksi yang asing bagi al-Quran. Contohnya, kata *'ashã* yang dikonstruksikan dengan datif (*maf'ûl gayr al-mubãsyir*) dalam ayat 5 di atas, hanya muncul di dalam al-Quran secara teratur dalam konstruksi akusatif (*nashb*). Ungkapan *yawm al-ḫasyr* (ayat 11) tidak pernah digunakan al-Quran untuk merujuk hari akhirat, sekalipun kata kerja *ḫasyara* sering digunakan. Demikian pula, *bagã* (ayat 39) di dalam al-Quran – maupun dalam bahasa Arab – biasanya dihubungkan dengan *'alã* ditambah bentuk person (*syakhsh*).

Dari sisi stilistik, bagian-bagian tertentu dalam surat di atas dapat dipertanyakan. Kata-kata *bimã syã'a* (ayat 6) merupakan cara pengungkapan yang tidak bagus untuk *mã syã'a*. Demikian pula, ungkapan *ataynã bika-l-ḫukmi* (ayat 31) sangat aneh dalam bahasa Arab, karena semestinya diformulasikan sebagai *ataynãka bi-l-ḫukmi*. Sementara penggabungan kata-kata *ballig indzãrî* (ayat 13) terlihat tidak qurani, sekalipun kata *ballaga* dan *andzara* banyak digunakan di dalam al-Quran. Yang agak lain dari bentuk stilistik ini adalah pencampuradukan antara ayat-ayat panjang dan ayat-

ayat pendek di dalam surat tersebut. Ayat-ayat pendek – seperti diyakini sejumlah pakar kajian-kajian al-Quran – merupakan karakteristik surat-surat Makkiyah awal, sementara ungkapan *yã ayyuhã-lladzîna ãmanû* (ayat 1) dan *yã ayyuhã-l-rasûl* (ayat 13, 23 dan 24) merupakan karakteristik surat-surat Madaniyah.

Dari segi kandungannya, beberapa penilaian bisa dikemukakan. Pengubahan orang-orang yang memusuhi Musa dan Harun menjadi monyet dan babi (ayat 29), terlihat mirip dengan kandungan 5:60, tetapi bagian al-Quran ini tidak mengungkapkan kaitan historisnya dengan kedua nabi tersebut. Demikian pula, tema-tema seperti pesan kepada nabi agar bersabar (ayat 30), penekanan yang tegas terhadap hari akhirat, serta kisah umat terdahulu dengan para utusan Tuhan, merupakan tema-tema favorit surat-surat Makkiyah di dalam al-Quran. Sebaliknya, pemilahan manusia ke dalam kategori beriman dan yang kemudian menyangkali keimanannya (ayat 4, 23), terlihat tidak mengacu kepada periode pewahyuan manapun, tetapi kepada konteks perseteruan di dalam Islam yang mencuat beberapa saat setelah wafatnya Nabi.

Kesimpulan terakhir di atas didukung oleh sejumlah ayat di dalam surat tersebut yang bertalian dengan Ali. Orang suci Syi'ah ini disebut namanya dalam dua kesempatan (ayat 17 dan 35), kemudian dirujuk dengan kata *washî* yang populer di kalangan Syi'ah.[62] Demikian pula, nasib Ali dan anak keturunannya, yang terjadi jauh setelah wafatnya Nabi, dituturkan di sejumlah kesempatan (ayat 5, 17 ff., 24, dan 40). Sekalipun gelar terhormat *Imãm* untuk Ali dan anak keturunannya tidak muncul dalam *surat al-nûrayn*, tetapi musuh mereka – yakni Mu'awiyah – dirujuk sebagai *imãm al-mujrimîn* (ayat 22).

Sementara kata *nûr* yang dinisbatkan kepada Muhammad dan Ali, tampaknya bersumber dari teori gnostik maupun teori Syi'ah sendiri. Dalam teori ini dikemukakan bahwa sejak penciptaan manusia, suatu substansi cahaya Ilahiah berpindah secara teratur dari Adam kepada anak keturunannya yang terpilih, hingga akhirnya kepada kakek Muhammad dan Ali, yakni Abd al-Muthalib. Pada titik ini, cahaya tersebut membelah dua serta berpindah kepada Abd Allah dan Abu Thalib – secara berturut-turut adalah ayah Nabi dan ayah Ali. Dari sini, cahaya ilahi itu

berpindah ke Ali, kemudian menurun dari satu imam ke imam lainnya dalam tradisi Syi'ah.[63]

Analisis terhadap *surat al-nûrayn* di atas memperlihatkan bahwa surat tersebut jelas merupakan rekayasa Syi'ah yang belakangan. Kapan tepatnya surat tersebut direkayasa agak sulit ditetapkan. Yang jelas, otoritas-otoritas Syi'ah yang awal, seperti al-Qummi (abad ke-4H), maupun dari abad pertengahan, seperti Muhammad ibn Murtadla (w. 1044), tampaknya belum mengenal surat itu. Kalau tidak demikian, mereka tentu akan menyebutnya dalam karya-karya mereka.[64] Menurut Kazem-Beg, tidak terdapat karya otentik dalam tradisi kesarjanaan Syi'ah Imamiyah yang menyinggung tentang surat ini, dan tidak seorang penulis pun yang mengenal *nûrayn* sebagai judul surat itu sebelum abad ke-16. Sementara *nûrayn* sebagai sebutan untuk Muhammad dan Ali baru muncul pada abad ke-14.[65]

Kelemahan senada juga terlihat dalam *sûrat al-walãyah*. Orang yang mengenal dengan baik bahasa Arab secara langsung akan menyimpulkannya sebagai rekayasa. Judul surat yang digunakan dalam manuskrip – ditemukan di Bankipur, India, pada 1912 – yakni *sûrat al-walãyat* (dengan ت , bukan ة), secara jelas telah menunjukkan kekeliruannya dari sisi bahasa. Lebih jauh, gaya bahasa surat ini mencoba mengimitasi gaya al-Quran, tetapi tidak selalu berhasil. Ada sejumlah kesalahan gramatik dan penggunaan kata dalam konteks yang memperlihatkannya sebagai kreasi pasca pewahyuan al-Quran. Terjemahan surat ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

Dengan nama Allah yang pengasih, yang penyayang

(1) Hai orang-orang yang beriman, berimanlah kepada Nabi dan kepada pengampu (*al-walî*), yang keduanya telah Kami bangkitkan (utus): Mereka akan membimbing kalian ke jalan yang benar.
(2) Seorang Nabi dan seorang pengampu, satu dari lainnya, dan Aku maha mengetahui, maha mendengar.
(3) Sesungguhnya orang-orang yang dengan penuh keimanan menunaikan perjanjian Tuhan, merekalah pemilik taman surga.
(4) Dan mereka yang, ketika dibacakan ayat-ayat Kami

kepadanya, menganggap ayat-ayat Kami sebagai kebohongan,

(5) Sungguh mereka akan beroleh tempat yang luas di neraka, ketika diumumkan kepada mereka di Hari Berbangkit: "di manakah orang-orang yang bersalah itu, yang menganggap Utusan-utusan Kami adalah pembohong?"

(6) Dia tidaklah menciptakan mereka, para utusan itu, kecuali dengan kebenaran; dan Tuhan tidak berniat mengungkapkannya hingga suatu waktu yang ditetapkan.

(7) Dan keraskanlah suaramu dalam memuja Tuhanmu, dan Ali adalah (salah satu) dari orang-orang yang menyaksikan.[66]

Di samping kedua surat di atas, dalam manuskrip Bankipur juga eksis sejumlah "ayat Syi'ah" yang tidak terekam di dalam Mushaf utsmani.[67] Tidak berbeda dari "ayat-ayat Syi'ah" yang telah dibahas, kandungan ayat-ayat Syi'ah dalam manuskrip Bankipur mengekspresikan kemuliaan *ahl al-bayt*, anak keturunan Ali, sebagai pewaris sebenarnya hak-hak spiritual Muhammad yang dikehendaki Tuhan. Tetapi, pada titik inilah ayat-ayat tersebut secara jelas membuktikan dirinya sebagai rekayasa belakangan, sekalipun gaya bahasanya digubah mengikuti gaya al-Quran, atau secara sederhana disisipkan ungkapan yang berhubungan dengan *ahl al-bayt* ke dalam bagian tertentu al-Quran.

Uraian-uraian sejauh ini tentang pandangan kelompok tertentu Syi'ah terhadap integritas dan otentisitas mushaf utsmani, secara jelas memperlihatkan betapa kecilnya kepercayaan mereka terhadap mushaf tersebut. Menurut keyakinan umum kelompok ini, sekalipun mushaf utsmani bukan salinan al-Quran yang lengkap, segala sesuatu yang ada di dalamnya adalah al-Quran. Redaksi lengkap dan otentik al-Quran yang dikumpulkan Ali, diwariskan secara turun-temurun kepada para imam hingga akhirnya berada di tangan Imam Mahdi yang dinantikan. Ketika Imam keduabelas ini muncul kembali, ia akan mengungkapkan al-Quran yang sejati. Selama masa penantian, mushaf utsmani tetap digunakan dalam *praxis* kehidupan keagamaan pengikut Syi'ah.[68]

Tetapi, gagasan tentang *tahrîf* yang dikemukakan sejauh ini hanya merupakan salah satu sudut pandang yang berkembang di

kalangan Syi‘ah. Terdapat sudut pandang lainnya yang lebih dominan di dalam sekte tersebut, yang tidak mengakui eksistensi pengubahan al-Quran yang ada di tangan kita dewasa ini. Muhammad ibn Babawayh (w. 991/2), *muhaddits* terkemuka di kalangan Syi‘ah Imamiyah, bahkan menghitung keimanan terhadap non-alterasi al-Quran sebagai bagian doktrin Syi‘ah Imamiyah. Ahli fikih (*faqîh*) kelompok Syi‘ah yang sama, Abu Ja‘far Muhammad ibn al-Hasan al-Thusi (w. 1067), figur mayor lainnya yang menyepakati sudut pandang ini, bahkan mengutip pandangan gurunya, al-Syarif al-Murtadla (w. 1044), yang mendukung doktrin non-alterasi dengan bukti-bukti sangat lengkap. Mufassir Syi‘ah terkemuka, al-Thabarsi (w. 1153), juga mengkonfirmasi doktrin tersebut dalam pengantar tafsirnya, *Majma‘ al-Bayãn*. Sementara di kalangan *fuqahã’* Syi‘ah – seperti Syaikh Ja‘far Kasyif al-Githa, al-Syahsyahani, dan lainnya – juga disepakati gagasan senada.[69]

Gagasan tentang otentisitas dan integritas mushaf al-Quran yang ada di tangan kita dewasa ini, belakangan juga diajukan secara frontal oleh *marja‘-e-taqlîd* sekte Syi‘ah Imamiyah abad ini, al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu’i (w. 1992). Dalam pengantar al-Qurannya, *Bayãn fî Tafsîr al-Qur’ãn*,[70] al-Khu’i membantai gagasan yang berkembang, baik di kalangan Syi‘ah sendiri maupun di kalangan Sunni, tentang *tahrîf* al-Quran, dengan menganalisis secara cermat pijakan-pijakan yang dikemukakan para pendukung gagasan tersebut.[71]

Otentisitas dan Integritas Mushaf Utsmani dalam Pandangan Barat

Kajian-kajian modern tentang al-Quran di kalangan sarjana Barat dalam kenyataannya belum memunculkan masalah serius sehubungan dengan keaslian dan integritas al-Quran yang ada di tangan kita dewasa ini. Sejumlah sarjana di kawasan matahari terbenam ini memang telah mengajukan dugaan-dugaan tentang pemalsuan bagian-bagian tertentu kitab suci tersebut yang dilakukan secara sengaja, tetapi argumen-argumen yang dikemukakan untuk menopang tuduhan itu tampaknya tidak begitu substansial dan bisa dikesampingkan secara sederhana.

Sarjana Barat pertama yang secara ilmiah mengemukakan dugaan kepalsuan bagian tertentu al-Quran adalah orientalis asal Perancis, Silvestre de Sacy. Ia meragukan keaslian 3:144, yang berbicara tentang kemungkinan wafatnya Nabi. Dalam riwayat terkenal dikatakan bahwa ayat inilah yang dikutip Abu Bakr ketika Umar menolak berita mengenai wafatnya Nabi yang baru saja terjadi.[72]

Gustav Weil kemudian memperluas skeptisisme ini kepada sejumlah bagian al-Quran lainnya (3:185; 21:35; 29:57; 39:30), yang menyiratkan makna kemungkinan wafatnya Nabi. Ia menuduh interpolasi ini berasal dari Abu Bakr, yang melakukan upaya pengumpulan pertama al-Quran. Sebagai bukti utama, Weil mengemukakan riwayat di atas – berita tentang wafatnya Nabi.[73] Namun, secara historis, Abu Bakr tidak mungkin merekayasa ayat tersebut, karena kesesuaiannya dengan konteks kesejarahannya. Ayat 3:144 merupakan rujukan kepada suatu peristiwa dalam perang Uhud, yang muncul dalam konteks itu untuk membantah kabar bohong yang menyebar luas selama pertempuran bahwa Nabi telah wafat. Sementara ayat-ayat lain yang menyiratkan makna kemungkinan wafatnya Nabi, seperti ditunjukkan Schwally, juga sangat cocok dengan konteks-konteksnya dan betul-betul selaras dengan sisa keseluruhan al-Quran, sehingga asumsi Weil tidak memiliki alasan yang kuat.[74]

Weil juga mempermasalahkan otentisitas bagian al-Quran yang merujuk perjalanan malam Nabi ke Yerusalem (17:1). Ia mendesak bahwa tidak terdapat rujukan lainnya di dalam al-Quran kepada perjalanan tersebut, serta bahwa ayat ini bertentangan dengan klaim umum Muhammad sebagai sekedar seorang rasul, bukan pembuat mukjizat (13:7). Ia juga menilai bahwa ayat itu tidak memiliki kaitan dengan ayat-ayat selanjutnya (17:2 ff.).[75] Argumen-argumen Weil ini bisa dibenarkan, tetapi hampir-hampir tidak mendukung kesimpulan yang didasarkan padanya. Jika perhatian hanya ditujukan kepada ayat itu sendiri, tanpa memasukkan struktur legenda yang dibangun di atasnya, maka tidak ada sesuatupun dalam ayat ini yang tidak sejalan dengan klaim-klaim Nabi. Di samping itu, banyak ayat-ayat yang tidak berkelindan di dalam al-Quran, sehingga argumen yang dibangun berdasarkan karakteristik ketidakberjalinan al-Quran pada dasarnya bukanlah argumen yang konklusif.

Bagian al-Quran lainnya yang dipermasalahkan Weil adalah 46:15, yang menurut riwayat merujuk kepada Abu Bakr, dan kemungkinannya – menurut Weil – direkayasa untuk menghormati khalifah pertama itu.[76] Tetapi, orang yang mengakrabi tafsir tradisional tidak akan menaruh perhatian pada pernyataan Weil. Riwayat-riwayat penuh dengan terkaan mengenai pribadi-pribadi tertentu di kalangan sahabat Nabi yang dirujuk bagian-bagian tertentu al-Quran. Ayat yang dipermasalahkan di sini bersifat sangat umum, dan secara sederhana mengungkapkan perintah berbuat baik kepada kedua orang tua yang muncul di sejumlah tempat lainnya di dalam al-Quran.

Sarjana Jerman lainnya, H. Hirschfeld juga telah mempermasalahkan keaslian sejumlah bagian al-Quran. Menurutnya, 3:144 serta beberapa bagian al-Quran lainnya, yang memuat nama Muhammad (33:40; 47:2; dan 48:29), merupakan interpolasi dan bukan bagian al-Quran yang sejati.[77] Dengan bersandar pada pandangan A. Sprenger dan Fr. Bethge, ia mengemukakan bahwa Muhammad bukanlah nama yang sebenarnya, tetapi sekedar suatu *terminus* mesianik. Mungkin terdapat hal yang mencurigakan dalam nama semacam itu, tetapi nama Muhammad – berarti "yang terpuji" – telah disandang Nabi seumur hidupnya. Nama ini tidak hanya muncul dalam bagian-bagian al-Quran yang telah disebutkan, namun juga dalam dokumen-dokumen yang diriwayatkan dalam hadits, seperti dalam Piagam Madinah dan Perjanjian al-Hudaibiyah.[78] Bahkan, nama diri ini – dalam kenyataannya – telah digunakan orang-orang Arab sebelum datangnya Islam.[79] Dengan demikian, skeptisisme Hirschfeld terhadap bagian-bagian al-Quran tersebut sama sekali tidak memiliki pijakan yang kukuh.

Serangan terhadap otentisitas dan integritas al-Quran yang ada di tangan kita dewasa ini datang dari sarjana Perancis, Paul Casanova, dalam karyanya, *Mohammed et la Fin du Monde* (1911-1924). Tesisnya merupakan pengembangan gagasan bahwa Nabi tergerak menjalankan misinya lantaran terkesan dengan ide pengadilan akhirat. Ia memandang bahwa Nabi berada di bawah pengaruh sejumlah sekte Kristen yang sangat menekankan ide tersebut. Pengaruh ini kemudian membentuk tema utama pekabarannya yang awal dan merupakan bagian penting pesan

ketuhanan yang didakwahkan Nabi hingga penghujung aktivitas kenabiannya. Tetapi, ketika tidak ada peristiwa yang terjadi untuk menyokong nujumannya, Muhammad lalu memanipulasi al-Quran secara masif untuk menghilangkan doktrin itu dari kitab suci tersebut, atau setidak-tidaknya menyembunyikan kemencolok-annya. Tesis Casanova ini tidak begitu diterima di kalangan sarjana Barat sendiri, karena kurang didasarkan pada studi mendalam terhadap al-Quran ataupun beberapa aspek Islam yang awal. Pernyataan-pernyataannya sering memperlihatkan misinterpretasi dan kegagalan dalam mengapresiasi perkembangan historis ajaran al-Quran.[80]

Huruf-huruf misterius (*fawãti<u>h</u> al-suwar* atau *al-<u>h</u>urûf al-muqaththa'ah/ãt*) yang ada pada permulaan 29 surat al-Quran juga pernah diragukan eksistensinya sebagai bagian al-Quran di kalangan tertentu sarjana Barat pada masa tertentu.[81] Theodor Noeldeke dapat dipandang sebagai sarjana Barat pertama yang mengajukan gagasan spekulatif mengenai huruf-huruf misterius di dalam al-Quran, dengan mengembangkan gagasan klasik kaum Muslim tentangnya sebagai singkatan. Dalam edisi pertama karya monumentalnya, *Geschichte des Qorãns*, Noeldeke mengemukakan penyesalannya bahwa makna huruf-huruf tersebut yang agak pasti belum berhasil diungkapkan, padahal ia merupakan kunci penting untuk memahami komposisi al-Quran. Huruf-huruf ini, menurutnya, tidak berasal dari Nabi, karena tentunya sangat aneh bila ia menempatkan huruf-huruf yang tidak dapat dipahami itu hanya dalam wahyu-wahyu tertentu. Huruf-huruf atau kelompok huruf potong, baginya, lebih mencerminkan inisial atau monogram pemilik-pemilik (*Eigentumsmarken*) naskah al-Quran yang digunakan Zayd ibn Tsabit ketika pertama kali "mengumpulkan" al-Quran pada masa kekhalifahan Abu Bakr. Inisial atau monogram ini, menurutnya, secara aksidental masuk ke dalam teks definitif al-Quran, ketika kaum Muslimin yang belakangan tidak mengetahui lagi makna huruf-huruf tersebut. Noeldeke mengemukakan sejumlah alternatif tentang kepanjangan huruf-huruf itu sebagai nama pemilik naskah. Jadi الر (*a-l-r*), menurutnya, mungkin merupakan inisial dari *al-Zubayr*; المر (*a-l-m-r*), dari *al-Mughirah*; طه (*th-h*), dari *Thalhah* atau *Thalhah ibn 'Ubaydillah*; حم (*<u>h</u>-m*) dan ن (*n*), dari *'Abd al-Rahman*; huruf tengah dari

kelompok huruf كهيعص (*k-h-y-ʻ-sh*) merupakan singkatan dari kata *ibn*, sedangkan dua huruf terakhir adalah singkatan dari *al-ʻAsh*; dan lain-lain.[82]

Tetapi, berbagai kemungkinan untuk mengajukan nama-nama alternatif lain sebagai kepanjangan yang ditunjuk oleh huruf-huruf itu membuat gagasan Noeldeke menjadi absurd. Demikian pula, adalah sulit membayangkan bahwa Zayd hanya bergantung pada satu sumber untuk kasus surat-surat panjang yang diawali *fawãtih*. Sementara untuk surat-surat yang tidak diawali dengan huruf-huruf tersebut, yang jauh lebih banyak dari segi kuantitas, tidak terdapat kejelasan dari mana Zayd "mengumpulkannya." Lebih jauh, gagasan ini dengan pasti membabat prasangka dogmatik kaum Muslimin yang paling mendasar bahwa *fawãtih* merupakan bagian dari wahyu Ilahi atau al-Quran yang diterima Muhammad.

Sekalipun demikian, asumsi Noeldeke tentang huruf-huruf misterius di atas mendapat sambutan dan diterima secara luas di Barat untuk suatu waktu. Belakangan Hirschfeld berupaya mempertahankan dan mengembangkan asumsi-asumsi Noeldeke tentang huruf-huruf itu sebagai inisial atau monogram nama pemilik mushaf. Ia juga sepakat dengan Noeldeke dalam memandang bahwa huruf-huruf tersebut tidak berasal dari Nabi. Namun, ia melangkah lebih jauh dengan memandang bahwa setiap huruf *fawãtih* merupakan inisial nama pemilik mushaf. Solusi yang diajukannya tentang inisial nama pemilik mushaf ini dapat diringkas sebagai berikut:

- ال (***al***) adalah kata sandang tertentu
- م (***m***) adalah inisial untuk *Mughirah*
- ص (***sh***) adalah inisial untuk *Hafshah*
- ر (*r* atau *z*) adalah inisial untuk *Zubayr*
- ك (***k***) adalah inisial untuk *Abu Bakr*
- ه (***h***) adalah inisial untuk *Abu Hurairah*
- ن (***n***) adalah inisial untuk *Utsman*
- ط (***th***) adalah inisial untuk *Thalhah*
- س (***s***) adalah inisial untuk *Saʻd (ibn Abi Waqqash)*
- ح (***h***) adalah inisial untuk *Hudzaifah*
- ع (**ʼ**) adalah inisial untuk *Umar* atau *Ali*, atau *Ibn ʻAbbas*, atau *Aisyah*
- ق (***q***) adalah inisial untuk *Qasim ibn Rabiʻah.*[83]

Gagasan Hirschfeld di atas mengalami kelemahan yang sama dengan gagasan Noeldeke, sebagaimana telah diutarakan di atas; dan Noeldeke meninggalkan pandangan lamanya itu beberapa saat sebelum Hirschfeld mempublikasikan karyanya. Dalam gagasan barunya, Noeldeke mengemukakan dugaan bahwa lewat "huruf-huruf potong" itu Muhammad hendak mengungkapkan petunjuk mistis terhadap teks samawi yang asli. Dengan kata lain, huruf-huruf misterius merupakan simbol-simbol mistik atau tiruan-tiruan dari tulisan kitab samawi yang disampaikan kepada Nabi.[84]

Gagasan baru Noeldeke ini belakangan dikembangkan oleh Alan Jones. Berdasarkan pernyataan-pernyataan Ibn Hisyam dan lainnya dalam hadits yang menjelaskan bahwa pada beberapa kesempatan kaum Muslimin menggunakan semboyan atau teriakan-perang "*Hã'mîm*, mereka tidak akan dibantu," Jones menekankan bahwa huruf-huruf misterius merupakan simbol-simbol mistik yang memberi kesan bahwa kaum Muslimin mendapat bantuan Tuhan.[85] Gagasan Noeldeke dan Jones ini tentu saja berbeda jauh dari pandangan sebelumnya, karena di sini ditegaskan bahwa huruf-huruf misterius merupakan bagian dari wahyu Ilahi yang disampaikan kepada Muhammad.

Perubahan radikal dalam gagasan Noeldeke sebenarnya dipengaruhi pandangan O. Loth. Dalam kajiannya tentang karya tafsir al-Thabari, Loth termotivasi oleh uraian ringkas yang dikemukakan mufassir agung itu tentang makna *fawãtih* dalam pengantar kitab tafsirnya, khususnya penjelasan Ikrimah bahwa ketiga monogram *a-l-r*, *h-m*, dan *n* secara bersama-sama membentuk kata *al-rahmãn*. Berpijak pada gagasan klasik Islam ini, ia mengemukakan dugaan bahwa monogram-monogram lainnya juga memberi petunjuk kepada "slogan-slogan tertentu" al-Quran. Loth juga menyitir dugaan Aloys Sprengers bahwa sebagian "huruf-huruf potong" itu dapat dibaca dalam susunan terbalik, sehingga *a-l-m-sh*, misalnya, bisa dipandang sebagai singkatan dari *shirãth al-mustaqîm*; *sh* dari *shirãth*; *q* dari *qur'ãn*; monogram-monogram *th-h*, *th-s-m, th-s* dan juga mungkin *y-s* bisa dikaitkan dengan ungkapan yang terdapat dalam 56:79, *lã yamassuhû illã-l-muthahharûn*; demikian pula kelompok huruf *'-s-q* bisa dikaitkan dengan ungkapan *la'alla-l-sã'ata qarîb*.

Lebih jauh, Loth menyerang gagasan awal Noeldeke bahwa

huruf-huruf tersebut bukan merupakan bagian dari wahyu Ilahi atau al-Quran yang diterima Muhammad. Menurut Loth, seluruh huruf misterius merupakan bagian dari wahyu yang diterima Nabi pada periode Makkah akhir dan Madinah awal, ketika Muhammad bergerak mendekati agama Yahudi, sehingga huruf-huruf itu bisa saja merupakan simbol-simbol kabalistik. Di samping itu, Loth menekankan bahwa, dalam kebanyakan kasus, terdapat petunjuk pada ayat-ayat permulaan terhadap huruf-huruf tersebut. Yang terutama dimaksudkannya di sini adalah ungkapan-ungkapan pembuka yang sering muncul menyertai huruf-huruf misterius itu, yakni "Inilah *ãyãt* dari Kitab ..." (*tilka ãyãt al-kitãb*)[86] . Ia memandang kata *ãyãt* dalam ungkapan tersebut bisa diterjemahkan dengan "simbol-simbol," dan bagian alfabet tersebut – yakni huruf-huruf misterius – bisa dilihat sebagai simbol wahyu.[87]

Tetapi gagasan Loth ditolak dengan tegas oleh Friedrich Schwally, salah seorang murid Noeldeke yang merevisi karya monumental gurunya, *Geschichte des Qorâns*. Menurut Schwally, teori tentang huruf misterius sebagai singkatan terlalu bersifat arbitrer.[88] Sekalipun mengeritik argumen-argumen utama Loth, Schwally memandang sarjana tersebut benar dalam pengamatannya bahwa hampir pada setiap bagian permulaan surat-surat yang diawali dengan *fawâtiẖ* selalu terdapat penunjukkan kepada kandungannya sebagai kalam Ilahi yang diwahyukan.[89] Schwally juga menambahkan bahwa terdapat sejumlah surat di dalam al-Quran dengan ungkapan pembuka senada yang tidak diawali dengan huruf-huruf misterius (misalnya permulaan surat-surat 18; 24; 25; 39; 52; 55; 97), sementara dua surat lainnya yang diawali dengan *fawâtiẖ* (29 dan 30) memiliki ungkapan pembuka sangat berbeda.[90]

Sehubungan dengan gagasan baru gurunya, Noeldeke, Schwally menilainya sebagai sangat meragukan (*zweifelhaft*), dan mengemukakan dugaan bahwa huruf-huruf misterius agaknya bertalian erat dengan penyusunan (redaksi) surat-surat al-Quran. Ia juga mengemukakan dugaan bahwa surat-surat yang diawali dengan huruf-huruf hijaiyah itu mencerminkan upaya Nabi ketika menggabungkan wahyu-wahyu berkandungan senada dari berbagai periode pewahyuan. Namun, Schwally mengakui bahwa gagasan-gagasannya ini sama sekali tidak menyentuh permasalahan mendasar tentang makna huruf-huruf tersebut. Bahkan, lewat gagasan tersebut,

Schwally secara jelas telah mementahkan kembali signifikansi huruf-huruf misterius sebagai bagian al-Quran.

Gagasan terakhir Noeldeke tentang huruf-huruf misterius di atas, sebagaimana terlihat, memang telah membawa perubahan yang sangat signifikan di dunia orientalisme Barat dalam memandang bahwa *fawãtih* merupakan bagian al-Quran yang sejati. Kajian-kajian belakangan tentang huruf-huruf potong, tidak lagi mempermasalahkan otentisitasnya sebagai bagian al-Quran. Sebaliknya, perkembangan terakhir di Barat justeru telah mengarah kepada pengakuan bahwa *fawãtih* merupakan bagian dari wahyu Ilahi.[91] Walaupun demikian, karakter spekulatif dari solusi-solusi yang diajukan untuk mengungkap misteri huruf-huruf potong al-Quran itu tetap eksis.

Serangan paling serius terhadap otentisitas dan integritas al-Quran dewasa ini datang dari John Wansbrough dalam salah satu kajiannya, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (1977). Selain tesisnya tentang kompilasi utsmani sebagai fiksi, seperti telah disinggung dalam bab 6, Wansbrough menduga bahwa redaksi final al-Quran belum ditetapkan secara definitf sebelum abad ke-3H/9. Ia juga memandang bahwa dalam proses formasi redaksi definitif al-Quran, kaum Muslimin yang awal telah mengadopsi berbagai gagasan Yahudi, dan hingga taraf tertentu Kristen, sehingga asal-usul al-Quran berada sepenuhnya dalam tradisi tersebut.

Metode yang digunakan untuk membuktikan tesis-tesisnya adalah kajian kritis terhadap bentuk sastera (*form-criticism*) dan kajian kritis terhadap redaksi (*redaction-criticism*) al-Quran, atau juga disebutnya sebagai metode analisis sastera (*method of literary analysis*). Metode ini merupakan importasi dari teknik-teknik kritik Bible (*biblical criticsm*) yang pada umumnya digunakan para sarjana Yahudi dan Kristen dalam kajian-kajian modern tentang Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama.[92] Kajian semacam ini berangkat dari proposisi bahwa rekaman-rekaman sastera sejarah keselamatan (*salvation history*), meskipun menampilkan diri seakan-akan semasa dengan peristiwa yang dilukiskan, pada faktanya berasal dari periode setelah itu.[93]

Dalam aplikasinya, Wansbrough "menemukan" bahwa al-Quran merupakan kreasi pasca-kenabian dengan terlihatnya

berbagai pengaruh Yahudi dan kemunculan sejumlah ayat "duplikat." Bagian awal surat 17, misalnya, sama sekali tidak membahas tentang *isrã'* Nabi, tetapi eksodus Musa dan kaumnya dari Mesir ke Israel. Menurut Wansbrough, penggunaan konstruksi *asrã bi 'abdihi laylan* (17:1) – atau yang mirip dengannya – di dalam al-Quran, semuanya berkaitan dengan eksodus Musa (20:77; 26:52; 44:23), dan ini terbukti dengan konteks selanjutnya (17:2 ff.) yang berceritera tentang Musa serta kaumnya. Ungkapan *min al-masjid al-harãm ilã al-masjid al-aqshã*, yang mengidentifikasi Muhammad sebagai pelaku *isrã'*, dipandang Wansbrough sebagai tambahan dari masa belakangan "untuk mengakomodasi episode *evangelium* Islam dalam teks resmi (al-Quran)." Penambahan ini, menurutnya, berada sepenuhnya di bawah pengaruh Perjanjian Lama atau Tawrat.[94]

Ilustrasi untuk ayat-ayat "duplikat" adalah analisis Wansbrough terhadap 55:46-67. Menurutnya bagian al-Quran ini berisi dua versi *jannatãni* yang identik. Versi pertama (A) terdiri dari 55:46-61, dan versi kedua (B) terdiri dari 55:62-76. Dalam kedua versi ini, setiap rangkaian ayat diselingi dengan semacam refrain – ayat-ayat 47,49,51,53,55,57,59,61 untuk versi pertama, dan ayat-ayat 63,65,67,69,71,73,75 untuk versi kedua – yaitu: *fabiayyi ãlã'i rabbikumã tukadzdzibãn*, "Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kalian berdua dustakan?" Kedua versi *jannatãni* tersebut dapat ditampilkan sebagai berikut:[95]

Dua Versi *Jannatãni* dalam surat 55

Versi A (55:46-61)	*Versi B (55:62-76)*
46. Tapi bagi orang yang takut akan saat, ia berdiri di depan Tuhannya. Ada dua sorga tersedia.	62. Selain yang dua itu ada lagi dua sorga.
48. Dalam keduanya tumbuh aneka macam pohonan.	64. Hijau tua warnanya (karena daun yang rimbun).
50. Dalam keduanya mengalir dua mata air.	66. Dalam (masing-masing dari) keduanya. Ada mata air memancar berlimpah.
52. Dalam keduanya berpasang-pasangan. Setiap macam buah-buahan.	68. Dalam keduanya ada buah-buahan, pohon korma dan delima.

54. Mereka berbaring atas permadani. Yang sebelah dalamnya dari sutera yang tebal. Buah-buahan kedua sorga bergantung rendah (mudah dicapai).	70. Dalam (semua) sorga itu ada hauri-hauri yang baik dan rupawan.
56. Dalam keduanya (gadis-gadis) yang suci menundukkan pandang. Tiada manusia maupun jin. Sebelum mereka pernah menjamah.	72. Hauri-hauri yang jelita dan sopan diri. Dipingit di rumah-rumah peranginan.
58. Mereka laksana permata batu delima dan merjan.	74. Tiada manusia maupun jin. Sebelum mereka pernah menjamah
60. Apakah ada balasan kebaikan selain kebaikan?	76. Mereka bersandar pada bantal-bantal yang hijau. Dan permadani yang indah-indah.

Wansbrough merujuk pandangan Zamakhsyari (w. 1143) bahwa gambaran versi B tidak sebagus versi A, dan mendesak bahwa versi A merupakan elaborasi versi B dengan memanfaatkan instrumen retorik dan tambahan tafsir. Selanjutnya, ia menyimpulkan bahwa kedua versi itu merupakan dua "tradisi" berbeda yang dimasukkan ke dalam teks definitif al-Quran: "Namun, yang lebih kuat tampaknya adalah penjejeran dua tradisi berbeda yang bertalian erat di dalam mushaf, dikontaminasi oleh bacaan dalam konteks-konteks yang identik, atau dihasilkan dari tradisi-tradisi tunggal lewat transmisi lisan."[96]

Dari beberapa ilustrasi yang telah dikemukakan, tampak Wansbrough memandang transmisi al-Quran dari generasi pertama Islam ke generasi-generasi berikutnya hingga menjelang munculnya redaksi final al-Quran pada abad ke-3H/9 adalah dalam cara yang sangat bebas atau "cair." Kaum Muslimin dari berbagai generasi yang awal selalu berupaya "menyempurnakan" al-Quran dengan berbagai cara. Penyempurnaan ini, menurutnya, berada di bawah pengaruh tradisi Yahudi. Ketika terjadi pembakuan al-Quran, keseluruhan "tradisi" dari berbagai stase perkembangan umat Islam tetap dipertahankan eksistensinya dalam teks final al-Quran. Pengaruh Yahudi dan "duplikasi" atau repetisi yang terdapat di dalam al-Quran, dalam pandangan Wansbrough, dengan gamblang menunjukkan hal tersebut. Jadi al-Quran, menurut sudut pandang ini, bisa dikatakan sebagai karya patungan Muhammad dan generasi-generasi awal Islam.

Sekalipun mulai memperoleh dukungan di kalangan tertentu sarjana Barat,[97] pijakan-pijakan Wansbrough untuk memunculkan tesisnya memiliki sejumlah kelemahan mendasar. Tentang permulaan surat 17 yang dijadikan Wansbrough sebagai basis tesisnya mengenai pengaruh Yahudi, misalnya, sebelumnya memang telah dipermasalahkan Weil.[98] Argumentasi Weil yang identik dengan Wansbrough telah dikritik di atas, karena ketidakberjalinan memang merupakan salah satu karakteristik al-Quran yang paling menonjol, dan tidak dapat dijadikan sebagai argumen. Sementara tentang duplikasi atau repetisi – yang menyampaikan Wansbrough kepada kesimpulan bahwa al-Quran itu merupakan karya patungan Muhammad dan pengikut-pengikutnya yang awal – dapat dikemukakan bahwa hal ini juga merupakan karakteristik lain yang paling menonjol dari al-Quran, serta mesti dipahami secara utuh dalam terma-terma kronologis dan perkembangan misi kenabian Muhammad. Wansbrough terlihat kurang memiliki data kesejarahan menganai asal-usul, karakter, evaluasi, dan orang-orang yang terlibat dalam pengembangan "tradisi-tradisi."[99] Ketika meresensi karya Wansbrough, Isa J. Boullata mempertanyakan keabsahan metode dan bahan-bahannya yang selektif.[100] Bahkan, seluruh peresensi Wansbrough telah menolak secara keras metode dan berbagai tesisnya, kecuali Josep van Ess yang memandang metodenya itu mungkin bermanfaat.[101] Meskipun demikian, van Ess tetap tidak dapat menerima tesis-tesis Wansbrough.[102]

Karya Wansbrough, yang secara jelas menghantam otentisitas dan integritas mushaf utsmani, mewakili secara sepenuhnya babakan baru dalam kajian-kajian Islam di Barat. Dukungan dan penerimaan metode serta tesis-tesisnya jelas akan mengarahkan orientalisme kepada titik balik. Kalau karya-karya Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht telah membawa pengaruh nyata dalam bentuk skeptisisme hadits, maka penerimaan terhadap gagasan Wansbrough akan menimbulkan kecenderungan serupa dalam bentuk skeptisisme al-Quran.

Catatan:

1 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 25; Bukhari, *Shahîh*, kitab al-riqaq, bãb mã yuttaqã min fitnah al-mãl ; Muslim, *Shahîh*, kitãb al-zakãt, bãb 39; dll.
2 Teks terambil dari Jeffery, *Materials*, p. 135.
3 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, pp. 241 f.
4 Bukhari, *Shahîh*, kitãb al-riqãq, bãb mã yuttaqã min fitnah al-mãl.
5 Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 25, dengan tambahan kata ذات antara kata *innã* dan *alladzîna*, sehingga berbunyi *innã dzãta alladzîna*. Lihat juga Tirmidzi, *Sunan*, Abwãb al-Tafsîr surat 98.
6 Teks bersumber dari Jeffery, *Materials*, p. 179.
7 Bentuk kata ini yang digunakan di dalam al-Quran adalah hanîfan (misalnya 2:135; 3:68,95; dll.) dan bentuk pluralnya, *hunafã'* (22:31 dan 98:5).
8 Bentuk kata semacam ini juga tidak pernah digunakan di dalam al-Quran. Yang digunakan, misalnya, adalah *al-yahûd* (2:113,120; 5:18,51, 64,82; 9:30; dll.) dan *yahûdiyyan* (3:67).
9 Sebagaimana dengan *yahûdiyah*, kata *nashrãniyah* juga tidak pernah digunakan di dalam al-Quran. Yang ada, misalnya, adalah *nashrãnî* (3:67) dan *nashãrã* (2:120,135,140; 5:14,18; dll.).
10 Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 25 f.
11 *Ibid*., p. 25.
12 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 244.
13 *Musabbihãt* adalah surat-surat yang diawali dengan kata *sabbaha* atau *yusabbihu*, yaitu surat 57; 59; 61; 62; dan 64.
14 Muslim, *Shahîh*, kitãb al-zakãt, bãb 39, hadits terakhir.
15 Berbeda dengan ini, Jeffery (*Materials,* p. 210) memastikan bahwa ayat di atas merupakan sisa-sisa dari material yang terdapat dalam mushaf Abu Musa.
16 Bukhari, *Shahîh*, kitãb al-jihãd, bãb fadl qawli-llãh ta'ãlã .
17 Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 26.
18 Lihat Bukhari, *Shahîh*, kitãb al-jihãd, bãb fadl qawli-llãh ta'ãlã; Tirmidzi, *Sunan*, abwãb al-tafsîr, surat 3:163; dll.
19 Lihat Thabari, *Tãrîkh*, ii, p. 419 ff.
20 Rahman, *Major Themes*, pp. 87-89.
21 Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 25; Zamakhsyari, *al-Kasysyãf*, surat 33; dll.
22 Suyuthi, *ibid*., i, p. 72.
23 *ibid*, ii, p. 25.
24 Lihat p. 181 di atas.
25 Teks Arab kedua surat ini terambil dari Jeffery, *Materials*, pp. 180 f.
26 Noeldeke, *et.al.*,*Geschichte*, ii, pp. 36-39.
27 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 67.
28 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, pp. 33 f.
29 Suyuthi, *Itqãn*, ii, p. 25.
30 Bukhari, *Shahîh*, Kitãb al-Muharribîn.
31 Al-Qaththan, *Mabãhits*, p. 25. Empat puluh hadits qudsi dihimpun dan

diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Izzuddin Ibrahim dan Denis Johnson-Devis, *Forty Hadith Qudsi*, (Beirut: The Holy Qur'an Pub. House, 1980).

32 Al-Qaththan*, Ibid.*

33 Bukhari, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, Kitãb al-Shawm, bãb hal yaqûlu innî shã'im.

34 Lihat lebih jauh Al-Qaththan, *Mabã<u>h</u>its*, p. 26 f.

35 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 94

36 Tentang berbagai bentuk pengubahan ini, lihat penjelasannya dalam al-Khu'i, *Prolegomena*, pp. 135 ff.

37 Beberapa ayat yang membahas tentang Ali dalam surat al-Quran versi kelompok tertentu Syi'ah, bisa disimak dalam *sûrat al-nûrayn*, yang akan dikemukan dalam bab ini.

38 Pandangan ini didasarkan pada sebuah riwayat yang bersumber dari Ali, di mana ia berkata: "al-Quran diwahyukan dalam empat bagian yang sama: seperempat bagiannya tentang kami (*ahl al-bayt*), seperempat bagian tentang musuh kami, seperempat bagian lagi tentang adat kebiasaan dan tamsilan, dan seperempat bagian sisanya tentang hukum dan peraturan." Dikutip dalam al-Khu'i, *Prolegomena*, p. 158.

39 Lihat Goldziher, *Muhammadanische Studien*, ii, p. 111.

40 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 97; Goldziher, *Richtungen*, p. 271. Dalam mushaf utsmani, surat 24 hanya terdiri dari 64 ayat, dan surat 15 hanya berisi 99 ayat.

41 Lihat p. 231 di atas.

42 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 97.

43 *Ibid.*, i, p. 255 catatan 5 untuk teks hadits.

44 Dikutip dalam al-Khu'i, *Prolegomena*, p. 158.

45 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, pp. 98 f.

46 *Ibid.*, p. 99.



47 Lihat Goldziher, *Richtungen*, p. 285, yang bersumber dari karya tafsir sarjana-sarjana Syi'ah abad ke-3 dan ke-4 H, seperti al-Sulthan Muhammad ibn Hajdar al-Baydakhti dan Ibrahim al-Qummi.

48 *Ibid.*, pp. 282 f. Penafsiran semacam ini juga dikemukakan dua otoritas Syi'ah lainnya, Abu Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsi (w.1153) dan Sayyid Muhammad Husain al-Thabathaba'i (w.1981). Lihat Mahmoud Ayoub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, tr. Nick G. Dharma Putra, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), i, p. 245 f.

49 Cf. Goldziher, *Vorlesungen ueber den Islam*, (Heidelberg: Carl Winter's Universitaets-buchhandlung, 1925) p. 204 ff.

50 Hadits-hadits tentang konsensus umat yang tidak pernah keliru ini telah dibahas secara kritis oleh Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), pp. 50-53, 76, yang mengkritisi gagasaan Imam Syafi'i tentang berbagai hadits yang menjadi pijakan teoritis *ijmã'*.

51 Lihat Goldziher, *Richtungen*, p. 284 f.

52 Goldziher, *Richtungen*, p. 285.

53 Dikutip dalam Goldziher, *ibid.,* p. 286 f.

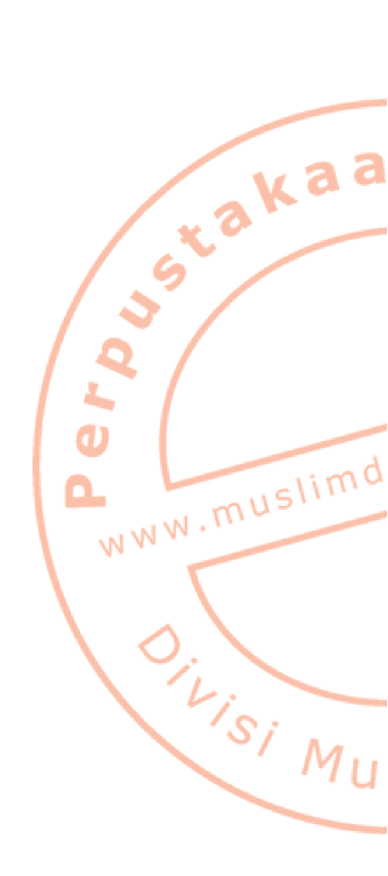
54 *Ibid.*, p.287.
55 Direproduksi tanpa perubahan dalam Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, pp. 102-107, yang menjadi acuan di sini.
56 Kata *mu'ridlûn* dalam ayat ini seharusnya *mu'ridlîn*.
57 Menurut Schwally, di sini terdapat satu kata yang hilang. Lihat Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 105, catatan 1.
58 Schwally menilai masih terdapat bagian ayat yang hilang di sini, karena kata *yublawna* bukan merupakan penghujung ayat. Lihat, *ibid.*, p. 106, catatan 1.
59 Pada titik ini Schwally menyiratkan adanya kata yang hilang dari konteks ayat. *Ibid.*, p. 106, catatan 4.
60 *Ibid.*, pp. 107 ff.
61 Dalam al-Quran hanya satu kali Allah disebut sebagai *nûr al-samãwãt wa-l-ardl* (24:35).
62 Cf. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 197.
63 *Ibid.*, p. 206 f. Dalam tradisi sufisme yang dilegitimasi kaum Sunni, teori gnostik ini diartikulasikan sebagai *nûr* Muhammad.
64 Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 111.
65 *Ibid.*
66 Lihat W. St. Clair Tisdall, "Shi'ah Additions to the Koran," *MW*, vol. iii, (1913), p. 234.
67 *Ibid.*, pp. 234 ff.
68 Lihat Goldziher, *Richtungen*, p. 276-278; Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 96.
69 Lihat al-Khu'i, *Prolegomena*, p. 137 f.
70 Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Abdul Aziz A. Sachedina, *The Prolegomena to the Qur'ãn*, yang digunakan di sini.
71 Lihat lebih jauh al-Khu'i, *Prolegomena*, pp. 135 ff.
72 Lihat Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 81; Watt, *Bell's Introduction*, p. 51.
73 Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in derKoran*, (Leipzig, Bielefeld, 1878), p. 52 ff.
74 Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, ii, p. 82.
75 Weil, *Einleitung*, pp. 74-76. Argumentasi Weil ini belakangan juga dimanfaatkan Wansbrough (*Quranic Studies*, p. 68) untuk memperkuat tesisnya bahwa al-Quran itu merupakan kreasi pasca-kenabian yang berada di bawah pengaruh Yahudi. Lihat p. 254 di atas.
76 Weil, *ibid.*, pp. 76 f.
77 Hirschfeld, *New Researches*, pp. 138 ff.
78 Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 53; lihat juga Watt, *Medina*, pp. 221-225.
79 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, p. 9 f.
80 Lihat lebih jauh Watt, *Bell's Introduction*, p. 53 f.
81 Tentang gagasan yang berkembang di kalangan mufassir muslim mengenai makna *fawãti<u>h</u>*, lihat bab 6.
82 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, pp. 72 f.
83 Hirschfeld, *New Researches*, pp. 141-143.
84 Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, pp. 75 f.

85 Alan Jones, "The Mystical Letters of the Qur'an," *Studia Islamica*, vol. 16 (1962), pp. 5-11.
86 Lihat permulaan surat-surat 10; 12; 13; 15; 28; 31; yang mirip dengan ini adalah surat 27.
87 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, pp. 73-75.
88 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, pp. 73-77.
89 Tentang penunjukan ini dapat dikemukakan sebagai berikut: *dzãlika-l-kitãb* dalam 2:1*; nazzala 'alayka-l-kitãb ... wa anzala-l-furqãn* dalam 3:2; *kitãbun unzila ilayka* dalam 7:1; *tilka ãyãtu-l-kitãb* dalam 10:1; 12:1; 13:1; 15:1; 26:1; 28:1; 31:1; *kitãbun uhkimat ãyãtuhu* dalam 11:1; *kitãbun anzalnãhu ilayka* dalam 14:1; *mã anzalnã 'alayka-l-furqãn* dalam 20:1; *tilka ãyãtu-l-qur'ãn wa kitãbin mubîn* dalam 27:1; *tanzîlu-l-kitãb* dalam 32:1, 40:1, 45:1, 46:1; *wa-l-qur'ãn* dalam 36:1, 38:1, 50:1*; tanzîlun mina-l-rahmãni-l-rahîm* dalam 41:1; *ka-dzãlika yûhã ilayka* dalam 42:1; *wa-l-kitãbi-l-mubîn* dalam 43:1, 44:1*; wa-l-qalam wa mã yasthurûn* dalam 68:1.
90 Sebenarnya terdapat tiga surat yang seperti ini, bukan dua surat. Satu surat yang kurang dalam pernyataan Schwally di atas adalah surat 19.
91 Lihat survei Welch, "al-Kur'an," pp. 412-414 ; lihat juga Watt, *Bell's Introduction*, pp. 61 ff.
92 Lihat Wansbrough, *Quranic Studies*, p. ix.
93 A. Rippin, "Literary Analysis of the Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," *Islam and The History of Religions*, ed. Richard C. Martin, (Berkeley: Univ. of California Press, 1983), pp. 155 f.
94 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 68.
95 Terjemahan al-Quran yang digunakan di sini terambil dari H.B. Yasin (tr.), *Al-Qur'an Bacaan Mulia*, 55:46-76.
96 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 25-27.
97 Di kalangan sarjana Barat, gagasan Wansbrough mulai memperlihatkan pengaruhnya. Michel Cook dan Patricia Crone dalam buku mereka, *Hagarism, the Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977), misalnya, menganggap tesis-tesis Wansbrough sebagai kebenaran nyata dan memijakkan kajian mereka di atasnya. Sementara Andrew Rippin menulis sebuah artikel, "Literary Analysis" (pp. 151-163), untuk mendukung aplikasi metode Wansbrough secara luas dalam kajian-kajian al-Quran, tafsir dan biografi Nabi.
98 Lihat pp. 248-249 di atas.
99 Rahman, *Major Themes*, p. xiii.
100 Lihat resensi Boullata dalam *The Muslim World*, vol. 67 (1977), pp. 306-307.
101 Tentang resensi-resensi ini, lihat Rippin, "Literary Analysis," p. 234, catatan kaki 4.
102 Lihat resensi van Ess dalam *Bibliotheca Orientalia*, vol. 35 (1978), pp. 349-353.

BAGIAN KETIGA

Stabilisasi Teks dan Bacaan al-Quran

Bagian ini, terdiri dari dua bab, akan mengungkapkan berbagai proses yang mengarah dan berujung pada stabilisasi teks dan bacaan al-Quran. Proses stabilisasi teks al-Quran diawali dengan standardisasi mushaf utsmani dan dicapai dengan serangkaian upaya eksperimental untuk menyempurnakan aksara Arab. Upaya ini mencapai puncaknya pada penghujung abad ke-3H/9 dan berhasil memapankan bentuk teks al-Quran yang lebih memadai. Bab kedelapan dipusatkan untuk menelaah proses penyempurnaan aksara tersebut. Sementara proses stabilisasi bacaan al-Quran, yang merupakan kelanjutan logis dari upaya-upaya sebelumnya, juga dicapai melalui serangkaian unifikasi bacaan yang berjalan berdampingan dengan penyempurnaan aksara Arab setelah dipromulgasikan dan diterimanya mushaf utsmani sebagai *textus receptus*. Proses ini mencapai kemajuan sangat berarti pada permulaan abad ke-4H/10 – dengan diterimanya gagasan Ibn Mujahid mengenai kiraah tujuh – dan berkulminasi pada 1923 dengan terbitnya al-Quran edisi standar Mesir yang menjadi panutan mayoritas umat Islam. Proses unifikasi bacaan ini dibahas dalam bab kesembilan.


Perpustakaa
www.muslimd
Divisi Mu

BAB 8
Penyempurnaan Ortografi al-Quran

Karakteristik Ortografi Utsmani

Ortografi (*imlã'*) lama, atau *scriptio defectiva*, yang digunakan dalam salinan-salinan al-Quran memiliki makna yang penting untuk sejarah teks kitab suci tersebut, sekalipun sebagian besarnya hanya merupakan hal-hal yang bersifat teknis. Dari bentuk ortografi inilah simpulan-simpulan tentang bahasa al-Quran dan munculnya ortografi baru (*scriptio plena*) bisa ditarik. Dalam karyanya, *al-Muqni' fî Ma'rifah Marsûm Mashãhif Ahl al-Amshãr*, Abu Amr al-Dani telah mendokumentasikan karakteristik-karakteristik ortografi mushaf utsmani yang menyimpang dari kaidah-kaidah ortografi yang lazim dikenal di kalangan sarjana bahasa Arab. Berdasarkan dokumentasi al-Dani, ditambah sejumlah sumber klasik lainnya, terutama dari temuan-temuan paleografis atau manuskrip-manuskrip al-Quran yang awal, G. Bergstraesser menyusun suatu daftar tentang ciri khas ortografi teks utsmani. Uraian dalam paragraf-paragraf berikut sebagian besarnya didasarkan pada daftar Bergstraesser tersebut.[1]

Dalam ortografi Arab, kata-kata pada umumnya muncul tidak dalam bentuk ketika ditempatkan dalam suatu konteks (*siyãq, qarînah*), melainkan dalam bentuk *pausa*. Tetapi, dalam ortografi al-Quran, bentuk konteks juga digunakan. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa kasus berikut:

(i) Penulisan ت sebagai pengganti ة dalam kata-kata : نعمت di sebelas tempat,[2] رحمت di tujuh tempat,[3] امرأت di tujuh tempat,[4] امنت di lima tempat, لعنت dalam 3:61; 24:7, معصيت dalam 58: 8-9, كلمت dalam 7:137, بقيت dalam 11: 86,

قرت dalam 28:9, فطرت dalam 30:30, شجرت dalam 44:43, جنت dalam 56:89, ابنت dalam 66:12. Di berbagai tempat lainnya tidak dapat dipastikan apakah kata termaksud berbentuk tunggal atau jamak – yang dalam kebanyakan kasus hanya ditulis ت – misalnya kata كلمت dalam 6:115; 10: 96, yang dibaca para *qurrã'* Damaskus dalam bentuk jamak (*kalimãt*, كلمات), sementara *qurrã'* kota lainnya membaca dalam bentuk tunggal (*kalimah*, كلمة). Demikian pula, kata آيت dalam 29:49 dan kata ثمرت dalam 41:47, yang dalam bacaan Hafsh *'an* Ashim dibaca dalam bentuk jamak, tetapi dalam bacaan lainnya dalam bentuk tunggal.

(ii) Huruf *wãw* (و) dan *yã'* (ى) sering dihilangkan, ketika vokal diringkas karena suatu penggabungan kata (*washl*). Kasus penghilangan huruf *yã'* (ى) ditemukan di 15 tempat: صوف يؤت الله dalam 4:146, يقض الحق dalam 6:57,[5] ننج المؤمنين dalam 10:103, الواد ال... dalam 20:12; 28:30; 79:16 dan واد ال... dalam 27:18, لهاد الذين dalam 22:54 dan بهاد العمي dalam 30:53,[6] صال الجحيم dalam 37:163, الجوار الكنس dalam 81:16, عباد الذين dalam surat 39 penghujung ayat 17 dan awal ayat 18, اتان الله dalam 27:36,[7] serta يردن الرحمن dalam 36:23. Sementara kasus penghilangan huruf *wãw* (و) terdapat di sejumlah tempat, yakni: ويدع الانسان dalam 17:11, يوم يدع الداع dalam 54:6, سندع الزبانية dalam 96:18, ويمح الله dalam 42:24, dan صالح المؤمنين dalam 66:4.[8] Sedangkan huruf *alif* (ا) sebagai huruf vokal, dalam kasus senada, hanya ditemukan penghilangannya dalam kata ايها , yakni menjadi *ayyuha* (ايه) di depan ال... , dalam 24:31; 43:49; dan 55:31.

(iii) Nunasi (*tanwîn*) ditulis dengan ن dalam kata كاين – yakni كأ ين atau كا ئن, yang membuat derivasi kata tersebut dari ك + اى menjadi kabur.

Partikel-partikel (*'adãh, harf*) bahasa Arab digabungkan dalam pengucapannya dan, hingga taraf tertentu, dalam penulisannya. Dalam ortografi al-Quran, hal ini dikembangkan lebih jauh, terutama dalam ortografi yang belakangan. Tetapi, tampaknya tidak ada aturan yang baku atau kaku tentangnya, seperti ditemukan di dalam al-Quran. Jadi, terdapat penulisan *mimmã* (مما) yang digabung di hampir keseluruhan teks al-Quran, tetapi di tiga tempat

ditulis terpisah (من ما).[9] Ungkapan *'amman* biasanya ditulis menyatu (عمن), tetapi dua kali dipisah (عن من). Penulisan *'ammã* (عما) umumnya digabung, tetapi dalam 7:166 dipisah (عن ما). Ungkapan *fîmã* lazimnya digabung penulisannya (فيما), tetapi di satu tempat dipisah (فى ما)[10]. Penulisan *allã* (الا) biasanya digabung, namun di sepuluh tempat ditulis secara terpisah (ان لا).[11] Ungkapan *illam* dipisah penulisannya (ان لم), kecuali dalam 11:14 digabung (فإ لم). Penulisan *amman* digabung (ا من), tetapi di empat tempat dipisah (ام من). Penulisan *immã* digabungkan (ا ما), kecuali dalam 13:40 dipisah (و ان ما). Partikel *innamã* ditulis menyatu (انما), kecuali dalam 6:134 ditulis terpisah (ان ما). Penulisan *annamã* disatukan (انما), kecuali di sejumlah tempat dipisahkan (ان ما).[12] Ungkapan *aynamã* ditulis terpisah (اين ما), dan jarang disatukan (اينما).[13] Penulisan *bi'samã* ditulis terpisah (بئس ما), tetapi beberapa kali disatukan (بئسما). Ungkapan *likaylã* dua kali (16:70; 33:37) ditulis terpisah (لكى لا) – juga *kaylã* (كى لا) dalam 59:7 – dan empat kali (3:153; 22:5; 33:50; 57:23) disatukan (لكيلا). Penulisan *kullamã* disatukan (كلما), kecuali di beberapa tempat dipisahkan (كل ما).[14] Sementara penulisan partikel-partikel lain, yaitu *mimman* (ممن), *illã* (الا), *ammã* (اما), *ka'annamã* (كانما), *ni'immã* (نعما), *mahmã* (مهما), *rubbamã* (ربما), *wayaka'anna* (ويكأن), secara konsisten selalu disatukan. Konsistensi yang sama juga terjadi dalam penulisan *allam* (ان لم) dan *haytsumã* (حيثما) yang selalu dipisah.

Partikel *yã* (يا), selalu ditautkan pada kasus vokatif, dan lebih jauh ditulis menyatu dalam ungkapan **يبنؤم** (secara terpisah: **يا ابن أم**) dalam 20:94. Di sini, partikel **يا** tidak hanya dihubungkan penulisannya dengan kata berikutnya (**ابن**), tetapi juga dengan kata **أم**. Bentuk penulisan yang agak jarang terlihat dalam 4:78 **فمال هؤلاء**, atau dalam 18:49 **مال هذا الكتاب** , atau dalam 25:7 **مال هذا الرسول**, dan dalam 70:36 **فمال الذين كفروا** . Dalam bentuk semacam ini, kata depan *li* (ل) – yang dalam kaidah umum tidak dapat berdiri sendiri – ditautkan pada kata sebelumnya, sebagai ganti dari pengaitannya kepada kata berikutnya yang tidak pas. Tetapi, bentuk pengaitan tersebut telah menimbulkan kerancuan sehubungan dengan penulisan kata substantif **مال** , yang bermakna "harta benda, kekayaan." Kasus senada juga terlihat dalam penggabungan penulisan **ولا تحين** – secara terpisah, **ولات حين** , seperti terdapat dalam hampir semua salinan mushaf utsmani. Abu Ubayd

mengaku melihat kasus penulisan semacam itu dalam tulisan tangan manuskrip utsmaninya, dan Zamakhsyari tidak mempermasalahkan kebenarannya. Tetapi, al-Dani mengatakan tidak pernah menemukan kasus tersebut dalam berbagai naskah al-Quran tulisan tangan. Bergstraesser membenarkan pandangan al-Dani dan mengemukakan bahwa bentuk penulisan semacam itu tidak pernah muncul dalam berbagai fragmen al-Quran beraksara kufi yang ada.[15]

Huruf-huruf vokal (ا ، ى ، dan و), yang biasanya digunakan untuk mengekspresikan vokal panjang dalam bahasa Arab, tidak jarang dibuang dalam penulisan al-Quran:

(i) Penghilangan huruf alif (ا) di tengah-tengah kata dalam penulisan al-Quran merupakan salah satu ciri khas ortografis paling menonjol dalam tulisan kufi – tulisan yang digunakan pada masa paling awal untuk menyalin al-Quran. Jadi, kata-kata seperti *al-rahmãn* atau *kitãb*, biasanya disalin dengan الرحمن**[16]** dan كتب[17] secara berturut-turut. Demikian pula, penulisan huruf vokal *alif* dalam akhiran plural *-ãt* (آت), akhiran dual *-ãni* (آن), dan lainnya juga sering dihilangkan. Partikel-partikel tertentu, seperti partikel *yã* (يا) atau partikel *hã* (ها), sering kehilangan alif dalam penulisannya – misalnya *yã ayyuhã* (ياأيها menjadi يأيها) untuk partikel *yã*, dan *hã'antum* (ها أنتم menjadi هانتم) untuk kasus *hã*. Kasus-kasus penghilangan huruf *alif* ini menjelaskan bahwa orang-orang Makkah, demikian juga kebanyakan orang Arab lainnya, berujar secara *glottal* (*hanjarî*) – yakni dari pangkal tenggorokan – dan mengucapkan *a'* sebagai *ã*. Bentuk penulisan ini juga terdapat dalam sejumlah manuskrip, misalnya penulisan *akhtha'nã* (اخطأنا) sebagai اخطنا (2:286), *athma'nantum* (اطمأننتم) sebagai اطمننتم, dan lain-lain.[18]

(ii) Huruf vokal *î* (ى atau يـ) dihilangkan, ketika bertemu dengan huruf senada, seperti dalam penulisan *al-nabiyyin* (النبين), yang bentuk aslinya adalah النبيين. Pengecualiannya adalah dalam 83:18, untuk kata *'illiyyin* (عليين), dan bentuk kausatif (*sababiyah*) dari حيى, contohnya dalam ungkapan *yuhyîkum* (يحييكم) serta ungkapan *afa'ayiynã* (افعيينا) dalam

50:15, di mana vokal tersebut tetap dipertahankan. Penghilangan semacam ini, dan penghilangannya dalam kasus di penghujung suatu kata, barangkali bertalian dengan penghilangannya dalam artikulasi (*nuthq*), terutama dalam dialek suku Quraisy. Contoh lainnya adalah penghilangan vokal tersebut di bagian akhir suatu kata, yang ditemukan dalam penulisan al-Quran, seperti kata *al-dã'i* (الداع) dalam 2:186; 54:6,8, *yawma ya'ti* (يوم يأت) dalam 11:105, *al-muhtadî* (المهتد) dalam 17:97; 18:17, *nabgi* (نبغ) dalam 18:64, *kaljawãbi* (كالجواب) dalam 34:13, *al-munãdi* (المناد) dalam 50:41, dan lainnya. Demikian pula, kasus senada terlihat dalam bentuk sufiks nominal orang pertama tunggal, misalnya *du'ã'i* (دعآء) dalam 14:40, *da'ãni* (دعان) dalam 2:186, *wattaqûni* (واتقون) dalam 2:197, *tas'alni* (تسئلن) dalam 11:46, dan lain-lain. Penghilangan semacam ini juga terjadi untuk penyesuaian rima – misalnya *al-muta'al* (13:9), *wanudzur* (54:16,18,21, 30,37,39), *sayahdîni* (43:27), dll. – dan lebih sering lagi pada kasus imperatif (*'amr*) dan jusif (*jazm*). Dalam kesemua kasus ini, ortografi mestinya dilihat sebagai ekspresi dari artikulasi.

(iii) Huruf *wãw* (و) sebagai lambang vokal panjang *û*, selain dalam kasus penyambungan atau *washl*, hanya dihilangkan ketika bertemu dengan huruf yang sama, misalnya يلوون menjadi يلون (3:78) dan يستوون menjadi يستون (9:19; 16:75; 32:18). Demikian pula, untuk kata *ru'yã* (رؤيا) yang ditulis رءيا tanpa و (12:43; 17:60; 37:105).

Sufiks pronominal *hu* dan *hi* (ه) – yakni *hã' al-kinãyah* – yang awalnya berakhir dengan bunyi vokal panjang, ditulis defektif mengikuti pengucapan pausal. Demikian pula, bentuk lama *humû, -humû* (atau *-himû* dan *-himî*), *-tumû, -kumû*, lebih sering digunakan para penyair, setidak-tidaknya dalam pausa, dari pada bentuk pendeknya *hum, -hum* (atau *-him*), *-tum, kum*. Al-Quran, dalam hal ini, menyalinnya dengan هم , تم , dan كم. Tetapi dilaporkan bahwa Nafi', Abu Ja'far, Ibn Katsir dan Ibn Muhaishin membaca untuk kasus 1:7 dengan *-û* panjang – yakni *'alayhimû*.

Huruf vokal panjang yang dibaca *ã*, dalam salinan mushaf utsmani sering ditulis dengan ى atau و . Kasus penulisan dengan ى untuk vokal panjang *ã*, misalnya, bisa ditemukan ketika ى merupakan akar kata ketiga, seperti dalam kata *atã* (اتى), atau dalam bentuk fleksi (*tashrîf*) – yakni deklinasi kata kerja – seperti dalam **تداعى, تداعيت** (orang kedua), **دعوى , دعويان** (*dual, mutsannã*). Di samping itu, kasus senada terjadi dalam penulisan beberapa partikel seperti *ilã* (الى), *annã* (انى), *hattã* (حتى), dan lainnya.

Imãla juga memainkan peran penting dalam pembacaan al-Quran, sekalipun tidak mudah mentransformasikannya ke dalam bentuk penulisan ا dan ى . Bentuk penulisan semacam ini hanya bisa diubah dalam kasus-kasus berikut:

(i) Terkadang, dalam kasus penyambungan (*washl*), sehingga vokalnya diringkas dan perbedaannya dihilangkan, misalnya *ladã-l-bãb* (لداَ الباب) dalam 12:25, *al-'aqshã-lladzî* (الاقصا الذى) dalam 17:1, *aqshã-l-madînah* (اقصا المدينة) dalam 28:20 dan 36:20, *thagã-l-mã'* (طغا الماء) dalam 69:11. Kasus senada juga terjadi di depan *tanwîn* (nunasi), seperti *tuwa* (طوا).[19] Jadi, pada umumnya, ortografi bentuk pausal digunakan dalam kasus-kasus semam ini.

(ii) Ketika dua huruf ى muncul berturut-turut, baik mendahului atau mengikuti – seperti **دنيا , بشراى** , dan **خطينا.** Jadi, dalam kasus ini, pengubahannya terjadi untuk menghindari pengulangan. Pengecualiannya adalah kata **يحيى** sebagai nama diri (*yahyã*) atau dalam bentuk kata kerja (*yuhyî*) – yang mesti dibedakan dari bentuk verbal (*fi'l*) lain, seperti **نحيا** atau **احيا** – serta kata *suqyãhã* (**سقييها**) dalam 91:13, lantaran berima dalam **يها - .**[20]

(iii) Bentuk verbal رأى ditulis **را,** kecuali dalam 53:11,18 disalin dengan راى , mengikuti rima surat. Sementara kasus-kasus lainnya bisa dijelaskan dengan aturan ke-1 tentang penyambungan atau penggabungan (*washl*), misalnya ungkapan *tarã'a-l-jam'ãn* (تراء الجمعن untuk تراءى).

(iv) Dalam beberapa kata yang jarang digunakan, seperti kata *tawallãhu* (تولاه) dalam 22:4, atau kata *sîmãhum* (سيماهم) dalam 48:29.

Dalam manuskrip-manuskrip al-Quran tulisan tangan beraksara kufi yang awal, penggantian ى dengan ا juga terjadi, misalnya kata حتا dalam 15:99 untuk حتى , kata علا dalam 8:49 untuk على , kata اغنا dalam 26:207 untuk اغنى , kata ومضا dalam 43:8 untuk ومضى , dan lainnya.[21] Penulisan semacam ini terutama dapat dijelaskan lewat cara pengartikulasi yang lain dari ortografi yang diriwayatkan. Belakangan, hal senada juga ditemukan dalam manuskrip-manuskrip tulisan tangan Magribi.

Penggantian tanda vokal ا dengan ى di tengah-tengah kata bisa ditelusuri dalam beberapa kasus. Ashim al-Jahdari, misalnya, mengabarkan bahwa dalam mushaf *imãm* kata طا ب (4:3) disalin dengan طيب. Sementara Abu Hatim al-Sijistani melaporkan bahwa dalam manuskrip Makkah kata جاء ditulis dengan جيا . Penulisan semacam ini, seperti ditunjukkan dalam bab 5, juga digunakan dalam mushaf Ubay ibn Ka'b.

Kasus penulisan dengan و untuk vokal panjang *ã* bisa ditemukan, misalnya, dalam kata *shalãh* (صلوة), *zakãh* (زكوة), *hayãh* (حيوة), *misykãh* (مشكوة), *najãh* (نجوة), *manãh* (منوة), *gadãh* (غدوة), dan *al-ribã* (الربوا). Penulisan tanda vokal dengan و ini hanya berlaku bila kata-kata tersebut tidak dibubuhi sufiks (*lãhiqah*). Apabila dibubuhi sufiks, maka tanda vokal itu disalin dengan ا atau disalin secara defektif (*nãqish*). Tetapi, dalam manuskrip mushaf utsmani beraksara kufi yang awal, juga ditemukan penyalinan vokal *ã* dengan alif (ا), misalnya حيا ة dan صلا ة.[22]

Setiap kata yang berakhir dengan و dalam penulisan biasanya diikuti ا (alif), seperti dalam penulisan kata *al-ribã* (الربوا).[23] Hal ini terlihat hanya bertalian dengan penampakan grafis bahwa و biasanya dihubungkan dengan kata berikutnya. Sejumlah pengecualian terhadap aturan ini bisa dijelaskan, seperti penulisan باؤ , جاؤ, dan فاؤ dalam 2:226, di mana alif dihilangkan lantaran diartikulasikan pendek. Demikian pula, alif dalam ungkapan *tabawwa'u-l-dãr* (تبوؤ الدار , 59:9) dihilangkan lantaran langsung diikuti dengan alif pada kata *al-dãr*, dan sebagainya.

Kesulitan besar dihadapi berkaitan dengan kata-kata yang memiliki huruf *hamzah* (ء). Terkadang pengungkapannya berubah, terkadang lagi diartikulasikan sebagai konsonan penuh. Dalam ortografi al-Quran lama, *hamzah* jarang diartikulasikan, bahkan

dalam kebanyakan kasus dihilangkan atau diganti dengan ى atau و. Hal ini sejalan dengan dialek Quraisy dan Hijaz pada umumnya. Beberapa ilustrasi bisa dikemukakan sehubungan dengan masalah *hamzah* ini. Setelah konsonan mati, hamzah dihilangkan, seperti dalam kata يسل (untuk يسأل), مل (untuk ملء , *mil'un* atau *mil'in*), شطه (untuk شطأه dalam 48:29), dan lain-lain. Yang paling populer adalah penghilangan *hamzah* (ء) dalam kata قران , dan alif (ا) di sini hanya diperlakukan sebagai huruf vokal.[24] Sementara perubahan hamzah menjadi و atau ى bisa dilihat dalam 33:51 dan 70:13, تؤى (diartikulasikan *tûwî*) untuk تؤوى , atau dalam 19:74, ريا (diartikulasikan *rîyan*) untuk رئيا. Masih banyak lagi varian penulisan hamzah dalam ortografi lama al-Quran, yang dalam kitab-kitab kiraah biasanya dibahas dalam bab-bab tersulit. Tetapi, asumsi bahwa pijakan ragam tulis al-Quran bisa ditemukan dalam kiraah Hijaz pada bab-bab tersebut tidak terbukti secara meyakinkan, dibandingkan pada kasus *îmãla* untuk akhiran vokal *-î* dan *-û*.

Karakteristik penulisan lain yang menonjol adalah penyingkatan atau reduksi kata ننجى menjadi نجى dalam 12:110 (فنجى) dan 21:88 (ونجينه). Menurut riwayat lainnya, dalam salinan mushaf Madinah juga terdapat penyingkatan لننظر menjadi لنظر (10:14) dan لننصر menjadi لنصر (40:51). Tetapi, al-Dani menegaskan tidak menemukan adanya reduksi semacam itu dalam salinan mushaf manapun. Jenis penyingkatan semacam ini barangkali merupakan kekeliruan yang dilakukan secara tidak sengaja dalam penyalinan al-Quran.

Huruf alif dalam kata sandang (ال) tidak hanya diberi penekanan dalam kasus relatif pronomina (*dlamîr mawshûl*) – misalnya الذى , الذان , dll. – tetapi juga dalam kata-kata tertentu seperti اليل untuk الليل. Sementara dalam kebanyakan kasus, alif penghubung dihilangkan, seperti dalam formula *basmalah* (بسم untuk باسم), di depan kata sandang (misalnya للكافرين untuk لا لكافرين), setelah kata tanya ا (*a*) (misalnya dalam 2:80, اتخذتم), dalam ungkapan وسئل (untuk واسأل), dan lain-lain.

Dalam penulisan sejumlah konsonan yang diartikulasikan dalam bunyi desis, terdapat sejumlah ketidakberaturan, di mana dalam kasus-kasus asimilasi terjadi pertukaran konsonan. Dalam sejumlah kasus, konsonan س menggantikan ص , seperti dalam kata

صراط yang menjadi سراط,[25] kata يبصط menjadi يبسط dalam 2:245 , kata بصطة menjadi بسطة dalam 7:69, serta kata مصيطر menjadi مسيطر dalam 52:37 dan 88:22. Sementara dalam kasus lainnya konsonan ض berubah menjadi ظ dalam penyalinannya, seperti dalam 81:24, kata بضنين menjadi بظنين .

Hal lain yang patut disimak adalah pengubahan artikulasi akhiran rima di penghujung ayat, yang sebagian besar dilakukan secara tertulis, seperti kata الظنونا di penghujung 33:10, kata الرسولا di penghujung 33:66, kata السبيلا di penghujung 33:67, kata سلطانيه di akhir 69:29, dan lainnya. Tetapi, aturan ini tampaknya tidak diterapkan secara konsisten. Dalam sejumlah kasus, penambahan untuk menyesuaikan suatu ungkapan dengan akhiran rima di penghujung suatu ayat tidak dilakukan. Contohnya adalah kata ازيد di penghujung 74:15, yang tetap dipertahankan dan tidak disesuaikan dengan rima ayat.

Apabila ke dalam penyimpangan-penyimpangan yang telah diuraikan sejauh ini ditambahkan ragam tulis aksara Arab yang digunakan ketika itu – yang tidak mengenal perbedaan antara konsonan-konsonan *b* (ﺑ), ***t*** **(ﺗ),** ***ts*** **(ﺛ),** ***n*** **(ﻧ)** dan *y* **(ﻳ)** pada permulaan dan di tengah-tengah suatu kata, atau *b* (ب), *t* (ت), *ts* **(** ث **)** pada penghujung kata, atau *f* (ﻓ) dan *q* **(** ﻗ **)** pada permulaan dan di tengah-tengah kata, serta konsonan-konsonan *j* **(** ج **)**, *h* **(** ح **)** dan *kh* (خ), *d* (د) dan *dz* (ذ), *r* (ر) dan *z* (ز), *s* (س) dan *sy* (ش), *sh* (ص) dan *dl* (ض), *th* (ط) dan *zh* (ظ), ‘ (ع) dan *g* (غ), serta ketiadaan tanda vokal – maka kesimpulan yang akan diperoleh dalam hal ini adalah pengungkapan tertulis teks al-Quran ketika itu masih bersifat primitif.

Secara teknis aksara primitif yang digunakan untuk menyalin al-Quran ini disebut sebagai *scriptio defectiva* – dikontraskan dengan *scriptio plena*, yakni aksara Arab yang kemudian telah mengalami proses penyempurnaan pada tahapan sejarah selanjutnya, sebagaimana akan dibahas dalam bagian berikut. Penggunaan jenis tulisan yang belum sempurna di dalam mushaf-mushaf utsmani yang awal, sebagaimana terlihat, tampaknya juga turut berpartisipasi dalam melahirkan varian-varian bacaan di dalam tradisi teks tersebut.

Latar Belakang Penyempurnaan *Rasm* al-Quran

Langkah penyeragaman teks yang dilakukan oleh Khalifah Ketiga, Utsman ibn Affan, lewat pengumpulan resmi al-Qurannya, terutama sekali dapat dilihat sebagai tonggak awal upaya standardisasi teks maupun bacaan al-Quran. Alasan utama yang berada di balik kodifikasi tersebut – yakni perbedaan tradisi teks dan bacaan yang mengarah kepada perpecahan politik umat Islam, seperti dikemukakan dalam bab 6 – dengan gamblang memperlihatkan hal ini. Namun, lantaran ketidaksempurnaan aksara Arab yang ketika itu digunakan untuk menyalin al-Quran langkah tersebut belum dapat mencapai hasil yang dihajatkan.

Bentuk *scriptio defectiva* yang digunakan untuk menyalin al-Quran ketika itu masih membuka peluang bagi seseorang untuk membaca teks kitab suci secara beragam.[26] Selain non-eksistensi tanda-tanda vokal, sejumlah konsonan yang berbeda dalam aksara ini dilambangkan dengan simbol-simbol yang sama, sebagaimana telah ditunjukkan pada bagian lalu. Kekeliruan pembacaan teks al-Quran (*tashhîf*) yang disalin dalam aksara semacam ini tentu saja bisa diminimalisasi atau dihindari jika seseorang mempunyai tradisi hafal al-Quran yang kuat atau paling tidak memiliki tingkat keakraban yang tinggi terhadap teks kitab suci. Kalau tidak demikian, sangat mungkin baginya terjebak dalam kekeliruan pembacaan. Fungsi tulisan ketika itu memang hanya merupakan alat untuk memudahkan hafalan; dan hafalan – sebagaimana diketahui secara umum – merupakan tradisi bangsa Arab paling menonjol sejak beberapa generasi sebelumnya.

Bahwa bentuk aksara primitif Arab yang digunakan untuk menyalin mushaf utsmani telah membuka peluang untuk pembacaan teks mushaf tersebut secara beragam, barangkali bisa dilacak pada berbagai perbedaan bacaan yang eksis dalam bacaan (*qirã'ãt*) yang tujuh ataupun berbagai bacaaan non-utsmani lainnya. Berikut ini akan dikemukakan beberapa ilustrasi – secara purposif dipilih dua bacaan dari tujuh kiraah paling otoritatif (*qirã'ãt al-sab'*), yakni kiraah Imam Ashim riwayat Hafsh dan kiraah Imam Nafi' riwayat Warsy[27] – yang barangkali bisa menjelaskan kemungkinan yang telah dikemukakan.[28]

Kerangka konsonantal atau bentuk grafis ننشزها dalam 2:259,

misalnya, telah dibaca dalam kiraah Ashim yang diriwayatkan Hafsh sebagai ننشزها (*nunsyizuhã*); sementara dalam kiraah Nafi' yang diriwayatkan Warsy dibaca ننشرها (*nunsyiruhã*). Perbedaan pemberian titik diaktritis ini sama sekali tidak mempengaruhi arti keseluruhan ayat, karena kedua kata itu memiliki makna senada, yakni "membangkitkan." Demikian pula, kerangka konsonantal يرتد dalam 5:54, terbaca dalam kiraah pertama sebagai *yartadda* (يرتد); sementara dalam kiraah kedua dibaca *yartadid* (يرتدد). Mengenai perbedaan tersebut, Zamakhsyari mengemukakan bahwa keduanya adalah bacaan yang tepat, dan menambahkan bacaan terakhir – yakni *yartadid* – terdapat di dalam mushaf induk (*al-imãm*).[29] Perbedaan ini pun tidak memiliki efek terhadap makna ayat atau memperlihatkan divergensi tekstualnya, tetapi lebih merupakan masalah asimilasi (*mumãtsalah*) kebahasaan. Sementara kerangka grafis 3:81, اتيتكم, dalam kiraah pertama dibaca *ãtaytukum* (اتيتكم), sedangkan dalam kiraah kedua dibaca *ãtaynãkum* (اتينكم). Sebagaimana sebelumnya, kedua bacaan ini juga tidak memiliki efek apapun terhadap makna. Subyek keduanya sama, yakni Tuhan, dan barangkali hanya merupakan pilihan untuk menggunakan bentuk orang pertama tunggal atau jamak – dalam hal ini "Aku" atau "Kami" – yang memang sering muncul dalam penggunaan al-Quran.

Ketiga ilustrasi di atas semata-mata menyangkut perbedaan pemberian titik-titik diakritis terhadap kerangka konsonantal yang sama. Dari segi perbedaan vokalisasi, dua ilustrasi berikut bisa dikemukakan. Yang pertama menyangkut vokalisasi واتخذوا dalam 2:125. Dalam riwayat Hafsh terbaca *wattakhidzû*, sedangkan dalam riwayat warsy terbaca *wattakhadzû*. Dalam kasus ini pun tidak terjadi perbedaan makna yang mendasar, selain masalah pernyataan langsung (*kalãm mubãsyir,* "kalimat langsung") atau pelaporan suatu tindakan (*kalãm gayr mubãsyir*, "kalimat tidak langsung"). Ilustrasi kedua menyangkut vokalisasi يقول dalam 2:214. Kiraah pertama membacanya *yaqûla*, sedangkan kiraah kedua membacanya *yaqûlu*. Dalam kasus ini juga tidak terjadi pebedaan makna, kecuali masalah aturan gramatikal menyangkut penggunaan kata *hattã* (حتى) yang mendahului kata يقول .

Contoh-contoh di atas memang memperlihatkan bahwa perbedaan pemberian titik-titik diakritis untuk berbagai kerangka

konsonantal dan vokalisasi dalam tradisi teks utsmani ternyata tidak mengakibatkan munculnya perbedaan makna yang signifikan. Tetapi dalam berbagai kasus lainnya, perbedaan-perbedaan makna yang cukup berarti – khususnya dalam penyimpulan hukum – bisa dihasilkan dari perbedaan-perbedaan semacam itu. Beberapa ilustrasi dari kiraah tujuh berikut ini bisa menjelaskannya. Rangkaian konsonan يطهرن dalam 2:222, oleh Hamzah, al-Kisa'i dan Ashim (riwayat Syu'bah) dibaca sebagai *yaththahharna*, sedangkan Ibn Katsir, Nafi', Abu 'Amr, Ibn 'Amir dan Ashim (riwayat Hafsh) membacanya sebagai *yathhurna*. Makna bacaan pertama adalah "bersuci" – yakni larangan mencampuri isteri yang haid hingga mereka mandi (bersuci) setelah haid. Sementara makna bacaan kedua adalah "suci" – yakni larangan menggauli isteri yang sedang haid hingga darah haid berhenti.[30]

Ilustrasi lainnya adalah rangkaian konsonan وأرجلكم dalam 5:6. Ibn Katsir, Hamzah, Abu Amr dan Ashim (riwayat Syu'bah) membacanya *wa arjulikum*. Sementara Nafi', Ibn 'Amir, al-Kisa'i dan Ashim (riwayat Hafsh) membacanya *wa arjulakum*.[31] Bacaan pertama menghasilkan makna bahwa dalam berwudlu kaki hanya wajib diusap dengan air, seperti pada pengusapan kepala, yang menjadi pandangan kelompok Syi'ah Imamiyah. Sedangkan bacaan kedua mengharuskan kaki dibasuh, sebagaimana membasuh muka dan tangan, yang merupakan pandangan mayoritas kalangan Sunni.[32]

Ketika bacaan-bacaan non-utsmani serta yang dikenal secara teknis sebagai *tashhîf*[33] dimasukkan ke dalam pertimbangan, maka perbedaan vokalisasi dan pemberian titik-titik diakritis untuk kerangka grafis senada yang mengakibatkan munculnya perbedaan-perbedaan makna yang cukup signifikan akan terlihat jelas. Dalam bab 4 dan 5, ketika membahas beberapa mushaf pra-utsmani, masalah yang bertalian dengan perbedaan vokalisasi dan pemberian titik diakritis ini telah dikemukakan secara panjang lebar dan, karena itu, tidak perlu dibahas lagi di sini. Bahkan, dalam kedua bab tersebut juga telah diungkapkan berbagai penyimpangan tekstual – berupa penambahan atau pengurangan kata, kalimat, ayat dan juga surat serta lainnya – yang pada gilirannya membedakan berbagai mushaf pra-utsmani tersebut dengan teks dan bacaan dalam tradisi mushaf utsmani. Tetapi, tentu saja, yang

disebut belakangan itu tidak memiliki relevansi nyata dengan tujuan pembahasan bab ini.

Sehubungan dengan *tashhîf* atau kekeliruan pembacaan terhadap *textus receptus* yang disalin dalam *scriptio defectiva*, ilustrasi berikut bisa dikemukakan untuk menggambarkannya. Dikabarkan bahwa seseorang ilmuwan bernama Utsman ibn Abi Syaibah (w. 851), salah seorang guru ahli hadits terkenal, Bukhari, membaca kerangka konsonantal طل dalam 2:265 – dalam *lectio vulgata* dibaca *thall*, "hujan gerimis" – sebagai *zhill*, "naungan." Kerangka grafis حورح dalam 5:4 – dalam teks utsmani dibaca *jawãrih* , "binatang buas dan burung pemakan daging" – dibaca sebagai *khawãrij*, "yang keluar." Kerangka konsonantal حبر dalam 26:130 – dalam bacaan resmi terbaca *jabbãrîn* ,"tiran" – dibaca sebagai *khabbãzîn*, "tukang roti." Terakhir, bentuk grafis رحل dalam 12:70 – dalam mushaf utsmani dibaca *rahl*, "pelana atau bagasi (kantung muatan)" – dibaca sebagai *rijl*, "kaki."[34]

Dari berbagai ilustrasi yang telah diutarakan, ditambah berbagai ilustrasi yang dikemukakan di awal bab ini tentang karakteristik ortografi utsmani, terlihat sangat memungkinkan untuk mengemukakan asumsi bahwa salah satu penyebab timbulnya perbedaan bacaan al-Quran adalah tulisan yang digunakan ketika itu untuk menyalin mushaf resmi – yakni *scriptio defectiva*, aksara primitif yang belum memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan bersimbol sama. Tetapi, kesimpulan semacam ini, tentu saja, tidak dapat diterima mayoritas sarjana Islam, sekalipun ilustrasi tentang *tashhîf* secara jelas memperlihatkan bahwa kesalahan membaca teks al-Quran yang disalin dengan aksara lama itu betul-betul terjadi. Bagi mereka, berbagai perbedaan bacaan – terutama dalam tradisi teks utsmani, khususnya dalam kategori kiraat *mutawãtir* dan, hingga taraf tertentu, kiraat *masyhûr* – merupakan ragam bacaan yang bersumber dari Nabi Muhammad, dan karena itu memiliki otoritas ilahiyah. Berbagai bacaan resmi atau *lectio vulgata* itu ditransmisikan secara oral dari generasi ke generasi, mulai dari mulut Nabi sendiri yang menerimanya melalui wahyu. Karena itu, bacaan-bacaan aktual al-Quran tersebut merupakan tradisi oral otonom yang terpisah dari teks-teks tertulis.

Setiap bacaan resmi dalam tradisi utsmani, menurut sudut

pandang ini, telah ditransmisikan melalui mata rantai periwayatan (*asãnîd*) yang independen dan otoritatif dalam suatu skala yang sangat luas, sehingga kemungkinan terjadinya kesalahan atau kekeliruan secara sederhana bisa dikesampingkan. Prinsip yang dikedepankan di sini adalah bahwa sejumlah besar pembaca al-Quran (*qurrã'*) yang tersebar di berbagai wilayah Islam tidak mungkin bersepakat pada suatu kekeliruan atau merekayasa bacaan al-Quran. Prinsip inilah yang dalam literatur Islam diistilahkan sebagai *tawãtur*. Dengan demikian, teks tertulis hanya memiliki peran yang sangat terbatas.[35] Tetapi, sebagaimana akan ditunjukkan dalam bab mendatang, prinsip *tawãtur* dalam kiraah ini masih layak dipertanyakan.

Dalam rangka menjamin independensi bacaan al-Quran sebagai suatu tradisi oral, para sarjana Muslim selama berabad-abad telah melarang penyandaran diri semata-mata pada teks tertulis ketika mempelajari al-Quran. Badr al-Din Muhammad Ibrahim Sa'd Allah al-Kinani Ibn Jama'a, misalnya, mengemukakan: "Merupakan kekeliruan yang menyedihkan jika anda menjadikan halaman-halaman tertulis sebagai syaikh (guru – pen.)."[36] Bahkan, penghargaan yang tinggi terhadap tradisi oral telah membuat para ulama mengembangkan metode yang sangat cermat untuk menjaga tradisi tersebut. Bagi mereka, mulut manusia laksana tempat penyimpanan hakiki ilmu pengetahuan. Para sarjana Muslim ini selalu memandang transmisi lisan sebagai satu-satunya cara periwayatan yang paling sahih, seakan-akan hanya cara ini yang bisa meniadakan kekeliruan dan kesalahan. Lebih jauh, introduksi *scriptio plena* pada masa belakangan ternyata tidak mengurangi munculnya *tashhîf*. Karena itu, tradisi oral mesti tetap dipertahankan secara independen dari teks tertulis, sebab hanya dengan cara semacam inilah tradisi itu dapat dipandang sebagai tradisi oral dalam pengertian yang sebenarnya.

Paling tidak terdapat tiga alasan utama yang dikemukakan untuk mempertahankan sikap tradisional ini. Pertama, titik-titik diakritis dan tanda-tanda vokal, sebagaimana yang ada dalam *scriptio plena*, tidak pernah mencapai taraf otoritas yang setara dengan teks utsmani yang tertulis dalam *scriptio defectiva*. Titik-titik diakritis dan tanda-tanda vokal dalam *scriptio plena* bukanlah bagian mushaf utsmani. Tanda-tanda baca itu hanya merupakan

suatu metode penyalinan yang dengannya *lectio vulgata* dapat direkam. Tanda-tanda tersebut tidak pernah dimaksudkan mengganti transmisi oral bacaan-bacaan resmi. Tradisi oral, asalkan memenuhi persyaratan yang ditentukan dalam konsep *tawãtur*, seperti dikemukakan di atas, dipandang sebagai bukti pamungkas wahana transmisi yang sebenarnya. Kedua, hanya melalui tradisi oral-lah karakter asasi al-Quran sebagai sesuatu yang dibaca, sesuatu yang secara oral disampaikan, dapat dipelihara. Kaum Muslimin meyakini bahwa al-Quran disampaikan secara oral kepada manusia oleh Nabi, persis seperti penyampaiannya secara oral dari malaikat kepada Nabi. Dalam cara yang sama, kaum Muslimin juga telah mentransmisikan al-Quran secara oral dari abad ke abad, persis seperti yang mereka terima dari Nabi. Ketiga, seni baca al-Quran – secara teknis disebut *tajwîd* – tidak dapat disampaikan kecuali lewat tradisi oral. Sementara *tajwîd*, menurut sudut pandang ini, merupakan suatu unsur integral dalam pembacaan al-Quran yang pada hakikatnya berasal dari Nabi sendiri.[37]

Labib as-Said, ketika menolak asumsi tentang *scriptio defectiva* sebagai salah satu penyebab munculnya perbedaan-perbedaan bacaan, mengemukakan sepuluh butir keberatan yang dapat diringkas sebagai berikut:

(i) Jika bacaan aktual al-Quran itu disusun lewat inisiatif individual manusia, maka hal ini akan bermakna bahwa Tuhan telah membolehkan gagasan-gagasan agung-Nya diekspresikan – paling tidak sebagiannya – dalam rangkaian kata manusia; dengan perkataan lain, manusia memiliki saham dalam komposisi al-Quran. Namun, karena manusia tidak memiliki karakter ilahiah Tuhan, yang maha unik dalam segala hal, adalah mustahil memandang bahwa manusia turut berpartisipasi dalam mengekspresikan gagasan-gagasan ilahi.

(ii) Keyakinan-keyakinan keagamaan kaum Muslimin, khususnya kepercayaan terhadap karakter *i'jãz* dan kesucian al-Quran serta terhadap perhitungan di Hari Kemudian yang menanti orang-orang yang merusaknya, akan merupakan pencegah utama terhadap setiap upaya untuk merekayasa dan memapankan bacaan-bacaan al-

Quran lewat inisiatif perorangan. Karena itu, pelik membayangkan bahwa seorang Muslim yang saleh secara pribadi akan berinisiatif untuk menetapkan huruf-huruf hidup dan konsonan-konsonan untuk bacaan al-Qurannya sendiri, karena hal ini akan mengakhiri totalitas al-Quran sebagai mukjizat.

(iii) Dengan mempertimbangkan ketertarikan kaum Muslimin yang sangat kuat terhadap tradisi oral dan ketidakpercayaan mereka terhadap kata-kata tertulis, maka asumsi tentang *scriptio plena* sebagai "biang kerok" munculnya berbagai perbedaan bacaan jelas tidak dapat dipertahankan.

(iv) Merupakan fakta empiris bahwa tidak satu kitab suci pun selain al-Quran yang telah ditransmisikan dalam suatu skala yang sangat luas dan berkesinambungan dari generasi ke generasi lewat mata rantai perawi yang otoritatif dan sangat *qualified* menurut penilaian orang-orang yang sezaman dengan mereka. Sama sekali tidak ada alasan bagi generasi-generasi Muslim yang belakangan untuk merekayasa bacaan-bacaan al-Quran, karena mereka memiliki tradisi bacaan al-Quran yang kaya, yang ditransmisikan dari para sahabat Nabi yang menerimanya langsung dari Nabi.

(v) Hadits-hadits yang teruji kesahihannya mengenai tujuh ragam dialektal al-Quran juga merupakan bukti bahwa keragaman bacaan mesti dikembalikan kepada keragaman bacaan-bacaan otentik pada masa Nabi, bukan kepada upaya-upaya belakangan untuk mengisi kekosongan dalam mushaf utsmani yang tidak bertanda baca.

(vi) Pada berbagai kasus, ketika teks primitif utsmani bisa dibaca dalam cara yang beragam, ternyata para *qurrã'* justeru sepakat membacanya dalam satu bacaan. Kesepakatan ini menunjukkan bahwa terdapat suatu basis yang kukuh tentang tradisi oral bacaan yang mapan. Contohnya adalah bentuk *turja'ûna* (ترجعون) dan *yurja'ûna* (يرجعون) – untuk kasus prefiks kata kerja *ta* dan *ya* atau *tu* dan *yu* – yang dalam teks primitif

ditampilkan dengan simbol senada. Bentuk pertama (*turja'ûna*) digunakan seluruh *qurrã'* dalam 2:245; 10:56; 28:88; 36:22,83; 39:44; 41:21; dan 43:85. Sementara bentuk kedua (*yurja'ûna*) disepakati penggunaannya dalam 6:36 dan 19:40. Demikian pula, kata kerja *khathifa-yakhthafu* (خطف - يخطف), yang terdapat dalam 2:20; 22:31; dan 37:10, secara tepat bisa juga dibaca *khathafa-yakhthifu*. Tetapi, seluruh bacaan menyepakati pembacaan bentuk yang pertama.

(vii) Merupakan kenyataan bahwa para *qurrã'* yang berasal dari suatu mazhab gramatik tertentu merasa terpaksa mengikuti bacaan yang diajarkan kepada mereka, sekalipun bacaan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip gramatik mazhabnya.

(viii) Kasus-kasus di mana ortografi teks mushaf tidak secara tepat berkaitan dengan bacaan-bacaan yang mapan, jika dinilai dari aturan-aturan standar ortografi, juga menunjukkan eksistensi tradisi oral yang kuat, yang lepas dari teks tertulis. Contohnya adalah penggunaan huruf *wãw* (و) sebagai tempat pembubuhan *hamzah* (ء), yakni ؤ , dalam kata-kata di mana *hamzah* didahului oleh vokal panjang *ã* – contohnya *abnã'* (ابنؤ) dan *jazã'* (جزاؤ) dalam 5:18,33.

(ix) Asumsi tentang *scriptio defectiva* sebagai penyebab munculnya keragaman bacaan mensyaratkan bahwa sebelum introduksi ragam tulis tersebut – yakni sepanjang periode Nabi, para sahabatnya dan generasi berikutnya – al-Quran berada dalam keadaan yang tidak pasti atau tidak tetap, semacam limbo. Bentuk konkret kitab suci itu baru dihasilkan setelah penambahan titik-titik diakritis dan tanda-tanda vokal, yang terjadi jauh berabad-abad setelah masa pewahyuannya.

(x) Kaum Muslimin selama berabad-abad menyepakati (*ijmã'*) bahwa manusia tidak memiliki kontribusi secuil pun terhadap al-Quran. Jadi, sepanjang menyangkut umat Islam, konsensus tersebut merupakan bukti pamungkas dalam masalah ini.[38]

Argumen-argumen yang diajukan as-Said untuk menegasikan kemungkinan benarnya asumsi yang melihat *scriptio defectiva* sebagai salah satu penyebab munculnya *variae lectiones* (keragaman bacaan), hingga taraf yang jauh, terlihat sangat meyakinkan. Tetapi, seperti ditunjukkan sebelumnya, kemungkinan terjadinya salah baca (*tashhîf*) terhadap teks al-Quran yang disalin dengan *scriptio defectiva* merupakan suatu kenyataan sejarah yang tidak dapat dipungkiri. Demikian pula, uraian dalam bagian ortografi mushaf utsmani di atas, juga mengarahkan kepada asumsi tentang *scriptio defectiva* sebagai salah satu penyebab terjadi keragaman bacaan. Bahkan, dalam berbagai riwayat tentang latar belakang timbulnya inisiatif untuk menyempurnakan *rasm* al-Quran, kekeliruan pembacaan teks tertulis disebutkan sebagai salah satu sebab utama yang memunculkan upaya tersebut.

Penyempurnaan *Rasm* al-Quran

Ketika domain politik Islam semakin meluas dan semakin banyak orang non-Arab memeluk Islam, berbagai kekeliruan dalam pembacaan teks al-Quran – yang disalin dengan *scriptio defectiva* – di kalangan pemeluk baru Islam semakin merebak. Akhirnya, penguasa politik Islam mengambil keputusan untuk melakukan penyempurnaan terhadap *rasm* al-Quran, dan langkah aktual penyempurnaannya dikabarkan telah dilakukan oleh sejumlah ahli bahasa.

Sumber-sumber Islam yang menuturkan tentang upaya penyempurnaan *scriptio defectiva* tidak bersepakat tentang pelaku-pelaku aktualnya.[39] Tetapi, pada umumnya disebutkan bahwa pada masa kekhalifahan Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (661-680) langkah tersebut mulai dilakukan. Ziyad ibn Samiyah (w. 673), yang ketika itu menjabat sebagai Gubernur Basrah, meminta Abu al-Aswad al-Du'ali (c. 605-688) agar menciptakan tanda-tanda baca dan membubuhkannya ke dalam mushaf untuk menghindari berbagai kekeliruan pembacaan yang ketika itu semakin masif.[40] Al-Du'ali tidak langsung mengabulkan permintaan Ziyad, karena – sebagaimana kisah-kisah yang bertalian dengan introduksi hal-hal baru terhadap al-Quran, misalnya pada kisah pengumpulan

pertama al-Quran oleh Zayd ibn Tsabit – takut berbuat bidah. Namun, suatu ketika al-Du'ali mendengar sendiri orang keliru membaca bagian al-Quran (9:3) berikut:

إن الله أبريء من المشركين و رسوله

Kekeliruan pembacaan dalam ayat ini terletak pada vokalisasi kata *rasûluhu* menjadi *rasûlihi*, yang mengakibatkan perubahan makna sangat substansial terhadap bagian al-Quran di atas. Ketika bagian al-Quran itu dibaca secara benar sebagai *rasûluhu*, maka maknanya adalah: "Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang yang musyrik." Tetapi, ketika kata itu dipelintir menjadi *rasûlihi*, maka maknanya akan berubah menjadi: "Sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan dari rasulnya."

Melihat kekeliruan yang sangat fatal ini, al-Du'ali lalu menghadap Ziyad dan menyanggupi permintaannya untuk melakukan penyempurnaan terhadap *rasm* al-Quran. Ia kemudian memperkenalkan tanda-tanda vokal yang penting, yakni titik di atas huruf (ـ) untuk vokal *a* (*fat<u>h</u>ah*), titik di bawah huruf (-.-) untuk vokal *i* (*kasrah*), titik di sela-sela atau di depan huruf (._) untuk vokal *u* (*dlammah*), dua titik untuk vokal rangkap (*tanwîn*), dan untuk konsonan mati (*sukûn*) tidak dibubuhkan tanda apapun. Tanda-tanda vokal ini, dalam penulisan mushaf, diberi warna yang berbeda dari warna huruf-hurufnya. Menurut sebagian riwayat, tidak seluruh huruf dalam mushaf diberi tanda vokal. Tanda-tanda ini hanya dicantumkan pada huruf-huruf terakhir tiap kata, atau pada huruf-huruf tertentu yang memungkinkan terjadinya kekeliruan bacaan.

Pada masa kekhalifahan Abbasiyah, dikabarkan bahwa tanda-tanda vokal yang diciptakan al-Du'ali kemudian disempurnakan lebih jauh oleh al-Khalil ibn Ahmad (c. 718-786), pakar bahasa yang tinggal di Basrah dan merupakan sarjana pertama yang menyusun kamus bahasa Arab serta pengembang aturan-aturan persajakan. Penyempurnaan yang dilakukan al-Khalil adalah membubuhkan huruf *alif* (ا) kecil di atas huruf untuk tanda vokal *a*, huruf *yã'* (ى) kecil di bawah untuk vokal *i*, huruf *wãw* (و) kecil di depan huruf untuk tanda vokal *u*, menggandakan

tanda-tanda vokal ini untuk melambangkan vokal rangkap (*tanwîn*), membubuhkan kepala huruf *ẖã'* (ـﺤ) di atas huruf untuk tanda *sukûn*. Sementara untuk tanda konsonan rangkap (*syaddah*), ditempatkan kepala huruf *sîn* (ـﺳ) di atasnya. Dari tanda-tanda vokal yang diintroduksi al-Khalil inilah kemudian dilakukan penyempurnaan akhir sehingga mengambil bentuk yang dikenal dewasa ini.

Sehubungan dengan tanda-tanda pembeda konsonan, dikabarkan bahwa upaya pengintroduksiannya mulai dilakukan pada masa pemerintahan Abd al-Malik ibn Marwan (685-705) dari dinasti Umaiyah. Gubernur Irak, al-Hajjaj ibn Yusuf (w. 714), demi melihat berbagai kekeliruan pembacaan al-Quran yang terjadi di dalam masyarakat Islam, menugaskan dua ahli bahasa terkenal ketika itu, Nashr ibn Ashim (w. 708) dan Yahya ibn Ya'mur (w. 747) – keduanya adalah murid al-Du'ali – untuk melanjutkan pekerjaan gurunya menyempurnakan aksara Arab, khususnya dalam mengupayakan pembedaan konsonan-konsonan bersimbol sama di dalam bahasa Arab. Kedua ahli bahasa ini kemudian mengintroduksi titik-titik diakritis untuk pembedaan tersebut.

Upaya pemberian titik-titik diakritis untuk membedakan simbol-simbol konsonan yang memiliki perlambangan senada ini bisa diilustrasikan sebagai berikut: kerangka konsonan ح supaya bisa dibaca sebagai *khã'* (*kh*), diberi satu titik di atasnya (خ), atau satu titik di bawahnya (ج) untuk melambangkan konsonan *jîm* (***j***), dan konsonan dasar yang tidak bertitik (ح) merepresentasikan konsonan *ẖã'* (*ẖ*). Simbol konsonan ٮـ diberi satu titik di atasnya (نـ) untuk melambangkan konsonan *nûn* (*n*), atau dua titik di atasnya (تـ) untuk huruf mati *tã'* (*t*), atau tiga titik di atasnya (ثـ) untuk konsonan *tsã'* (*ts*), serta satu titik di bawahnya (بـ) untuk konsonan *bã'* (*b*), atau dua titik di bawahnya (يـ) untuk huruf *yã'* (*y*). Simbol konsonan و diberi satu titik di atasnya (ف) untuk melambangkan konsonan *fã'* (*f*), atau dua titik di atasnya (ق) untuk konsonan *qãf* (*q*), sementara konsonan *wãw* (*w*) tidak diberi titik (و). Demikian pula, dua huruf mati yang berbeda tetapi dilambangkan dengan simbol senada, salah satunya dibubuhi titik-titik diakritis untuk membedakannya: *dãl* (*d*) tanpa titik (د), *dzãl* (*dz*) diberi satu titik di atasnya (ذ); *rã'* (*r*) tanpa titik (ر), *zã'* (*z*) diberi satu titik di atasnya (ز); *sîn* (*s*) tanpa titik (س), *syîn* (*sy*)

diberi tiga titik di atasnya (ش); dan seterusnya. Titik-titik diakritis ini diwarnai dengan tinta yang sama untuk menulis huruf, sehingga bisa dibedakan dari titik-titik yang diintroduksi al-Du'ali untuk vokalisasi teks.

Setelah melalui tahapan-tahapan penyempurnaan, terutama yang dilakukan oleh al-Khalil, *scriptio plena* – seiring dengan perkembangan ragam khat kufi dan naskhi – mencapai bentuk seperti yang dikenal dewasa ini. Jadi, permasalahan yang dihadapi dalam *scriptio defectiva* – seperti pemberian tanda vokal pendek ataupun panjang (*maddah*), pembedaan konsonan-konsonan bersimbol sama, pemberian tanda-tanda baca lain semisal *syaddah, sukûn,* dan *tanwîn* – telah terselesaikan pada titik ini.

Sekalipun demikian, suatu catatan penting mesti dikemukakan sehubungan dengan berbagai riwayat tentang penyempurnaan *rasm* al-Quran di atas. Penjelasan-penjelasan tradisional tentang pembabakan *scriptio plena* tidak bersesuaian antara satu dengan lainnya, bahkan bertentangan dengan temuan-temuan paleografi. Dari berbagai tinggalan historis, diketahui bahwa titik-titik pembeda konsonan sebagiannya telah dikenal dan mungkin diintroduksi pada periode pra-Islam, mengikuti model penulisan Suryani (Siriak).[41] Dapat dipastikan bahwa titik-titik diakritis tersebut telah digunakan pada abad pertama Islam, sekalipun tidak tersebar luas sebagaimana yang terjadi pada masa belakangan. Dari berbagai dokumen abad pertama, huruf-huruf berikut ini telah memiliki titik-titik diakritis: ﺑ ,ﺗ ,ﻳ , juga ﺒ , ب , ﺘ , ت , ﻴ kecuali ى; dan ﺠ , ﺨ , ﺸ , ض , serta huruf *qãf* (ق) yang diberi satu titik di atas atau di bawahnya (ف atau ف). Huruf terakhir yang diberi titik adalah *tã' marbûthah* (ة), yang tampaknya tidak diberi tanda semacam itu hingga abad ke-2H.

Pemberian titik diakritis terhadap huruf *qãf* (ق) dan *fã'* (ف) memperlihatkan sejumlah variasi yang menarik. Tampaknya, pembedaan awal kedua huruf ini adalah bahwa *fã'* tidak memiliki titik apapun dan *qãf* hanya memiliki satu titik. Pembedaan ini hanya diterapkan ketika huruf-huruf tersebut muncul pada awal atau di tengah suatu kata, sementara kemunculan keduanya di penghujung kata bisa dibedakan dan tidak diberi titik pembeda. Tempat penempatan titik untuk huruf *qãf* juga bervariasi. Di Mesir, pada penghujung abad pertama dan permulaan abad ke-2H, titik

satu untuk huruf ini terkadang ditempatkan di atasnya, tetapi terkadang juga di bawahnya. Sementara di Palestina, titiknya ditempatkan di bawah huruf tersebut. Pemberian titik terhadap huruf *fã'*, barangkali baru dilakukan pada abad ke-2H, pertama kali dengan menempatkan satu titik di bawahnya (ڢ) dan belakangan di atasnya (ف). Kira-kira pada waktu yang sama, huruf *qãf* diberi dua titik (ق) dan mencapai bentuk finalnya – seperti yang dikenal sekarang – pada masa ini juga (abad ke-2H). Sekalipun demikian, bentuk lama huruf *fã'* tetap digunakan hingga abad ke-5H.

Tanda-tanda vokal berupa titik-titik diakritis – kemungkinan diadopsi dari aksara Suryani – juga tampaknya sangat tua. Tetapi, masa pengintroduksiannya ke dalam aksara Arab tidak dapat ditetapkan secara pasti. Yang jelas, pada abad ke-2H. penggunaannya dalam penulisan mushaf al-Quran belum mendapat justifikasi. Malik ibn Anas (w. 795-6), misalnya, menuntut bahwa mushaf al-Quran harus dibersihkan dari titik-titik vokal. Tanda-tanda vokal ini kemudian diubah ke dalam bentuk huruf-huruf hidup – menurut sumber-sumber Islam diperkenalkan oleh al-Khalil ibn Ahmad. Pada tahap selanjutnya, tanda-tanda vokal tersebut disempurnakan dan mencapai bentuk yang dikenal dewasa ini.

Tanda-tanda ortografis lainnya diperkenalkan lebih belakangan dari tanda-tanda vokal, tetapi waktunya tidak dapat ditetapkan secara pasti. *Hamzah* (ء), yang merupakan salah satu tanda ortografis terpenting, barangkali yang paling awal diperkenalkan. Dalam manuskrip-manuskrip al-Quran tertua, tanda *hamzah* diekspresikan dengan dua titik merah yang diletakkan berdampingan. Belakangan, ia ditampilkan dengan satu titik berwarna biru atau lingkaran kecil yang terkadang ditempatkan di atas *alif* atau *yã'* dan terkadang di bawahnya. Tanda-tanda ortografis lainnya, menurut sumber-sumber Islam, diperkenalkan oleh al-Khalil. Pengaitan ini, hingga taraf tertentu, didukung oleh kenyataan bahwa tanda-tanda tersebut juga diekspresikan dengan huruf-huruf alfabet – hamzah direpresentasikan dengan ء , dan *tasydîd* atau *syaddah* dengan ـّـ – yang merupakan karakteristik pembaruan aksara Arab yang diintroduksi al-Khalil.

Dengan demikian, dapat disimpulkan secara pasti bahwa *scriptio plena* tidak muncul dalam seketika, tetapi diperkenalkan

secara bertahap melalui serangkaian perubahan yang bersifat eksperimental. Manuskrip-manuskrip al-Quran yang awal, sebagaimana diperlihatkan di awal bab ini, juga menunjukkan penerapan berbagai macam metode untuk menghilangkan ketidaksempurnaan-ketidaksempurnaan naskah.[42] Tahap final penyempurnaan ragam tulis ini diperkirakan selesai pada penghujung abad ke-3H/9.

Introduksi *scriptio plena* dalam penulisan al-Quran juga tidak berlangsung mulus, tetapi penuh dengan kontroversi akut di kalangan sarjana Muslim. Mayoritas sarjana Muslim memandang *rasm* utsmani – yakni bentuk tulisan yang digunakan pada masa Utsman untuk menyalin al-Quran – tidak tunduk kepada aturan-aturan yang disusun kecerdikan akal pikiran manusia. Menurut sudut pandang ini, *rasm* tersebut bersumber dari Nabi (*tawqîfi*),[43] dan diakui sebagai salah satu tradisi (sunnah) masyarakat muslim yang suci dan tidak dapat diganggu-gugat. Kaum muslimin wajib menaatinya dalam situasi apapun. Imam Malik ibn Anas, ketika ditanya tentang kebolehan penggunaan *scriptio plena* dalam penulisan al-Quran, menegaskan bahwa al-Quran "harus ditulis mengikuti tulisan pertama".[44] Sementara Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 855) menyatakan: "Haram hukumnya menyalahi tulisan utsmani, seperti dalam penulisan wãw (و), yã' (ى), alif (ا), atau lainnya."[45]

Tetapi gagasan-gagasan yang menekankan keilahian dan karakter mengikat *rasm* utsmani ini ditentang para penganjur pengintroduksian *scriptio plena* dalam penulisan al-Quran. Bagi mereka, *rasm* utsmani sama sekali tidak bersifat *tawqîfi*, tapi hanya merupakan suatu cara penulisan yang disetujui Utsman dan diterima kaum Muslimin pada masa itu. Abu Bakr al-Baqillani (w. 403H), misalnya, menegaskan bahwa al-Quran maupun hadits tidak mewajibkan cara tertentu untuk penulisan mushaf, dan karenanya penulis al-Quran bebas menggunakan bentuk tulisan apapun. Demikian pula, tidak terdapat konsensus umat (*ijmã'*) yang mewajibkannya. Bahkan, menurut al-Baqillani, sunnah menunjukkan kebolehan penulisan al-Quran dalam cara yang memudahkan pembacaannya. Nabi memerintahkan para sahabat untuk menuliskan al-Quran, tetapi tidak mengharuskan atau melarang mereka menuliskannya dalam cara tertentu. Karena itu, mushaf sahabi – yakni mushaf-mushaf pra-utsmani – memiliki

perbedaan antara satu dengan lainnya: ada yang menuliskannya menurut pengucapan lafal, ada yang menambah atau mengurangi. Al-Baqillani selanjutnya menegaskan kebolehan penulisan mushaf dengan berbagai cara, baik dengan tulisan dan ejaan kuno ataupun dengan tulisan dan ejaan baru, karena tulisan hanya merupakan simbol-simbol yang berfungsi sebagai isyarat, lambang dan rumus yang digunakan untuk memudahkan pembacaan.[46]

Pandangan al-Baqillani di atas, memiliki gaung yang cukup luas hingga dewasa ini. Pada abad ke-7H., 'Izz al-Din Abd al-Salam (w. 660H), seorang *faqîh* dari Damaskus, melangkah lebih jauh dengan melarang penggunaan *rasm* utsmani, bahkan di kalangan sarjana, dengan alasan bahwa penggunaan tulisan tersebut akan membuka peluang terjadinya perubahan dan penyimpangan di kalangan awam.[47] Beberapa otoritas Muslim lainnya menegaskan bahwa penggunaan tulisan utsmani hanya wajib pada masa awal Islam, ketika pengetahuan langsung tentang al-Quran masih segar dan kuat, tetapi penggunaannya pada masa-masa sesudahnya telah menebarkan kebingungan.[48]

Sejumlah pemikir Islam modern menekankan kembali argumen-argumen di atas dalam rangka menjadikan sistem penulisan al-Quran akrab dengan masyarakat Muslim. Ahmad Hasan al-Jayyat, misalnya, mengemukakan:

> Tujuan tulisan al-Quran adalah memudahkan kita membacanya secara tepat .... Jika kita menulisnya secara keliru, maka bagaimana mungkin kita bisa membacanya secara tepat? Dan kebijaksanaan apakah yang melatarbelakangi pemasungan Kalam Allah pada suatu sistem penulisan yang tidak digunakan satu penulispun dewasa ini?[49]

Beberapa sarjana Muslim lainnya bahkan mengklaim bahwa *rasm* utsmani telah memutarbalikkan dan mendistorsi makna kata-kata hingga ke taraf mendekati kekufuran, serta bahwa *rasm* tersebut mengandung kontradiksi dan ketidaksesuaian yang tidak dapat dijustifikasi ataupun dijelaskan.[50] Abd al-Aziz Fahmi, mantan anggota Akademi Bahasa Arab (Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah), melangkah lebih jauh dengan mengajukan proposal penggantian aksara Arab dengan aksara Latin dalam karyanya, *al-Hurûf al-*

Lãtiniyyah li-kitãbah al-Lugah al-'Arabiyyah (1944). Menurutnya, ortografi utsmani laksana "penyakit kanker yang telah menyebar di wajah bahasa Arab dan mengaburkan kecantikannya, sehingga baik teman dekat maupun peminang yang datang dari jauh menghindarkan diri darinya." Karena itu, menurutnya, pengadopsian aksara Latin untuk menggantikannya harus dilakukan.[51]

Dua sudut pandang yang bertentangan secara diametral di atas telah menimbulkan sudut pandang ketiga yang berupaya mensintesiskan atau mengkompromikan keduanya. Menurut sudut pandang ini, mushaf-mushaf al-Quran yang diperuntukkan bagi awam bisa ditulis dengan *scriptio plena*, tetapi penulisan al-Quran dengan *rasm* utsmani mesti dipelihara dan dibatasi penggunaannya di kalangan spesialis.[52] Pandangan kompromistik semacam ini – yang juga dianut sejumlah pakar keislaman di Indonesia[53] – tentunya didasarkan pada pertimbangan kepentingan generasi muda Islam dan kaum Muslimin non-Arab yang tidak bisa mengucapkan kata-kata secara tepat, berpijak pada suatu sistem tulisan yang tidak mereka akrabi. Tetapi, gagasan ini secara sederhana bisa disepelekan karena bersifat diskriminatif dan akan menciptakan jurang pemisah antara yang awam dan terpelajar.

Sehubungan dengan keabsahan *rasm* utsmani sebagai cara penulisan al-Quran dan upaya untuk mempertahankan serta melestarikannya, Labib al-Said mengumpulkan berbagai argumen para sarjana muslim untuk membantai kedua pendapat yang membolehkan introduksi *scriptio plena* ke dalam penyalinan al-Quran dan yang berupaya menengahi perselisihan itu lewat sintesis. Argumen-argumen ini dapat diringkas sebagai berikut:

(i) *Rasm* utsmani bisa dikatakan mendapat persetujuan Nabi, karena para sahabat menggunakan tulisan ini pada saat kehadirannya dan di bawah supervisinya. Jadi, *rasm* ini bersifat *tawqîfi*.

(ii) Kekhususan tulisan utsmani masuk ke dalam kategori misteri ilahi, sama halnya dengan huruf-huruf potong pada permulaan sejumlah surat al-Quran (*fawãtih al-suwar*), yang pemahaman atasnya tidak diberikan kepada manusia, kecuali dalam keadaan-keadaan khusus lewat

inspirasi ilahi. Jadi, kekhususan tulisan al-Quran merupakan karakter kemukjizatan al-Quran.

(iii) Kesucian *rasm* utsmani dikonfirmasi *ijmã'* para sahabat dan dua generasi setelahnya. Dalam masa ini, tidak ada catatan tentang eksisnya suatu upaya untuk menggantikan tulisan tersebut dengan sistem tulisan yang lebih baru.

(iv) Para *fuqahã'* besar dengan suara bulat, atau hampir mendekati itu, menyepakati *rasm* utsmani.

(v) Gagasan yang menegasikan sifat *tawqîfi* tulisan utsmani dan melecehkan konsensus kaum Muslimin yang awal tentangnya sebagai suatu *ijmã'*, merupakan gagasan yang tidak dapat disetujui. Sudut pandang negatif ini tidak konsisten dengan penegasan Tuhan sendiri bahwa Dia menjamin terpeliharanya al-Quran. Jika keterpeliharaan al-Quran merupakan suatu kenyataan, maka harus ditegaskan bahwa sifat *tawqîfi rasm* utsmani juga merupakan suatu kenyataan.

(vi) Pada tataran praktis, gagasan penafian karakter dogmatis *rasm* utsmani di atas – butir kelima – juga mesti ditolak. Jika ortografi al-Quran hanya merupakan preferensi pribadi (*istihsãn*), maka berbagai inovasi akan terjadi. Inovasi ini tidak hanya bertalian dengan ragam tulis, tetapi bahkan berhubungan dengan kata-kata al-Quran sendiri. Dengan demikian, kitab suci itu akan tidak terhindarkan dari perubahan dan penyimpangan.

(vii) Keberatan selanjutnya, yang juga masih didasarkan pada pertimbangan praktis, adalah bahwa modifikasi dan modernisasi tulisan al-Quran, dengan tujuan membuatnya mudah dibaca kaum Muslimin, akan merusak capaian-capaian tradisi oral bacaan al-Quran dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya. Jika republikasi al-Quran dengan tulisan yang *up to date* dibolehkan, maka tidak ada lagi keberatan untuk menerbitkannya dalam tulisan non-Arab. Ketika *rasm* utsmani dikesampingkan dan prinsip *istihsãn* diadopsi, maka berbagai kemungkinan akan terbuka lebar. Tidak mengherankan jika nantinya sebagian orang akan mengupayakan penerbitan suatu transliterasi al-Quran dalam aksara

Latin, sebagian lagi akan mengupayakan penyingkatannya, sementara lainnya akan menuntut eksistensi versi al-Quran yang merakyat. Kesemuanya ini didasarkan pada alasan untuk membuat al-Quran lebih mudah dibaca.

(viii) Mesti diingat bahwa edisi-edisi modern teks utsmani telah dilengkapi dengan titik-titik diakritis dan catatan-catatan penjelasan berkaitan dengan kata-kata yang tidak selaras dengan ortografi konvensional – yang jumlahnya relatif sedikit. Hal ini, hingga taraf tertentu, telah meminimalkan kesulitan-kesulitan yang dihadapi dalam pembacaan al-Quran.

(ix) Para sarjana yang meneliti secara cermat kekhususan ortografi utsmani telah menyimpulkan bahwa kekhususan ini, dalam berbagai kasus, dapat dirasionalisasikan sebagai ukuran-ukuran yang dipolakan untuk membuat kata-kata tertentu dapat menyokong keragaman bacaan atau untuk melindungi timbulnya bacaan-bacaan yang tidak sejati.

(x) Dari sudut pandang filologis, *rasm* utsmani memiliki sejumlah keunggulan: (a) ia sering menunjuk akar kata yang tidak diindikasikan bentuk lazimnya, seperti kata *shalãt* (صلاة) atau *zakãt* (زكاة), yang dalam *rasm* utsmani menggunakan huruf *wãw* sebagai pengganti *alif* – yakni صلوة dan زكوة . (b) Dalam sejumlah kasus, *rasm* utsmani menjaga bentuk linguistik atau penggunaan dialek non-Quraisy, seperti penggunaan *tã'* biasa (ت) ketimbang *tã' marbutha* (ة) sebagai tanda jenis feminin yang dipraktekkan di kalangan banu Tayy.

(xi) Dalam tulisan standar Arab, tidak disyaratkan bahwa bentuk kata-kata yang ditulis mesti secara tepat merefleksikan pengucapannya. Contohnya, kata *dãwûd* ditulis dengan satu *wãw* (داود), meskipun diucapkan seakan-akan huruf *wãw* itu didobel. Demikian pula kata *'amr* ditulis dengan huruf *wãw* pada akhir kata (عمرو), tetapi dalam pengucapannya tidak diartikulasikan.

(xii) *Rasm* utsmani secara tidak langsung membantu memelihara eksistensi bacaan al-Quran sebagai tradisi oral yang mandiri dari teks tertulis.[54]

Argumen-argumen yang diajukan untuk mempertahankan keabsahan *rasm* utsmani di atas, dalam kenyataannya, memiliki kelemahan yang mendasar. Al-Baqillani, seperti telah disitir di atas, menegaskan bahwa aksara itu tidaklah bersifat *tawqîfi*. Tidak ada petunjuk dari al-Quran maupun Sunnah Nabi yang mewajibkan penggunaannya. Bahkan, dalam pandangan al-Baqillani, tidak terdapat *ijmã'* tentangnya. Hasbi Ash-Shiddieqy menilai gagasan al-Baqillani ini "sangat layak untuk dipegangi, hujjahnya nyata dan tinjauannya jauh."[55] Ia bahkan menilai bahwa orang yang memandang *rasm* utsmani memiliki sanksi ilahi (*tawqîfi*), "adalah orang yang bertahkim kepada perasaan."[56]

Penelusuran terhadap mushaf-mushaf pra-Utsman, seperti telah dilakukan dalam bab 5, dengan jelas memperlihatkan penggunaan berbagai bentuk tulisan dalam penyalinan mushaf yang awal. Jadi, salah satu karakteristik yang menonjol dari ortografi mushaf Ibn Mas'ud, yang membedakannya dari ortografi utsmani, adalah penulisan kata-kata tertentu, seperti kata *kullamã* (كلما) yang dipisahkan penulisannya dalam keseluruhan al-Quran – yakni كل ما . Demikian pula, penyalinan kata *syay'* (شئ) dalam kasus *marfû'* dan *majrûr* dilakukan secara terpisah (شا ئ). Sementara ortografi mushaf Ubay ibn Ka'b juga memperlihatkan perbedaannya dalam kasus-kasus tertentu dengan ortografi utsmani. Untuk kasus *imãla* (vokal *ã* panjang), misalnya, dalam mushaf Ubay ditulis dengan *yã'* (ي). Contohnya, kata *li-l-rijãli* (للرجال) disalin dengan للرجيل , *jã'a* (جاء) disalin dengan جيا , dan *jã'at-hum* (جاءتهم) disalin dengan جيا تهم. Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab 5, Ibn Mas'ud – demikian pula Abu Musa al-Asy'ari – dikabarkan telah menolak memusnahkan atau mengharmoniskan mushafnya dengan teks resmi al-Quran yang diedarkan oleh Utsman.

Ketika sejumlah manuskrip kuno dari abad ke-2 Hijriah dimasukkan ke dalam pertimbangan, dapat dipastikan bahwa tidak terdapat *ijmã'* tentang *rasm* utsmani. Seperti telah ditunjukkan, khususnya dalam bagian karakteristik ortografi utsmani di atas, tidak terlihat adanya keseragaman dalam penyalinan Mushaf-mushaf Utsmani. Dalam kasus-kasus tertentu – misalnya penulisan kata *syay'* dalam mushaf utsmani dengan شئ , yang dalam mushaf Ibn Mas'ud dan sejumlah manuskrip utsmani disalin secara terpisah

(شا ئ)[57] – ortografi utsmani justeru tidak menunjukkan kekhususannya, tetapi lebih menampakkan adopsi jenis tulisan yang pada umumnya tidak lagi digunakan ketika itu, namun telah menyebar luas.

Demikian pula, karakteristik penulisan kata-kata tertentu – misalnya penggunaan *tã' maftû<u>h</u>ah* (ت) sebagai pengganti *tã' marbûthah* (ة) dalam kata رحمت , نعمت , dll. – penggantian *alif* dengan *wãw* dalam kata-kata tertentu – misalnya صلوة , زكوة , dll. – serta penghilangan atau penambahan *alif, wãw* dan *yã'*, yang dalam sudut pandang tradisional dianggap sebagai misteri (*i'jãz*) yang tidak bisa dipahami akal manusia, sebenarnya secara logis bisa dijelaskan. Penggunaan *tã'* biasa (ت) dalam kata-kata di atas, misalnya, adalah praktek yang berjalan di kalangan banu Tayy. Penggantian *alif* dengan *wãw* dalam kata-kata tertentu bisa dikaitkan dengan artikulasi dalam dialek hijaz yang mengucapkan *ã* sebagai *ô* – jadi, untuk kata صلوة diucapkan sebagai *shalôt*, yang menurut Schwally dipengaruhi oleh kata dasar bahasa Arami (aramaik).[58] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan di atas, penulisan vokal *ã* dalam kata-kata itu terkadang juga disalin dengan ا – seperti dalam kata صلاة , حياة , atau ربا – dalam sejumlah manuskrip al-Quran awal beraksara kufi. Bentuk penyalinan terakhir ini terlihat lebih dekat kepada cara penulisan gaya baru (*scriptio plena*).

Sementara bentuk-bentuk penambahan (*ziyãdah,* زيادة) atau pengurangan (*<u>h</u>adzf,* حذف) bisa dilihat sebagai upaya penyalinan dalam bentuk tertulis artikulasi dua vokal yang berdampingan. Jadi, vokal *a'i*, misalnya dalam kata نباى (untuk نبا , 6:34); atau sebaliknya *i'a*, misalnya dalam kata ماية , باييد (untuk بايد , 51:47), atau dalam berbagai manuskrip باييت (untuk بايات); atau bahkan *î'a*, misalnya dalam kata جائ (untuk جىء , 39:69; 89:23), yang disalin dengan ى ا ; serta ketika urutannya dibalik menjadi ا ى (*a'i* sebagai ganti *ai'*) dalam kata لشا ئ (untuk لشئ , 18:23). Dalam kasus-kasus tertentu, bentuk-bentuk semacam ini juga berkaitan dengan konteksnya. Jadi, kata kerja رأى biasanya disalin dengan penghilangan ى , yakni را , kecuali dalam 53:11,18 disalin dengan راى. Khusus untuk 53:11, penyalinan ini – yakni راى – dapat dijelaskan sebagai penyesuaian dengan rima surat.

Sedangkan inkonsistensi – kalau bisa disebut demikian – dalam penggabungan partikel-partikel tertentu, misalnya penulisan مما ,

yang di tiga tempat disalin terpisah منما , atau الا , yang di sepuluh tempat ditulis terpisah ان لا , dapat dijelaskan dengan menempatkannya ke dalam konteks pengumpulan al-Quran yang sebagiannya menggunakan sumber tertulis serta sebagian lagi menggunakan sumber hafalan. Kasus-kasus ini juga bisa dijelaskan dengan merujuk perkembangan ragam tulis Arab itu sendiri, yakni proses transisinya dari *scriptio defectiva* ke *scriptio plena*. Inkonsistensi semacam itu barangkali merupakan sisa-sisa dari rekaman aksara Arab dalam berbagai stase perkembangannya, atau mencerminkan bentuk kompromi dari berbagai kecenderungan yang berbeda di dalam tubuh umat Islam.

Kalangan tertentu sarjana Muslim menduga bahwa berbagai penyimpangan dari kaedah penulisan baku yang terdapat di dalam ortografi utsmani adalah kekeliruan penulisan yang tidak disengaja, karena seni tulis-menulis masih merupakan hal yang baru di dunia Islam ketika itu. Pandangan semacam ini barangkali bisa dijustifikasi dengan merujuk riwayat-riwayat yang mengungkapkan ditemukannya berbagai kesalahan penulisan dalam salinan mushaf utsmani oleh Utsman sendiri atau oleh Aisyah[59] . Tetapi, tampaknya dugaan itu tidak sejalan dengan kenyataan historis yang telah ditunjukkan pada bagian permulaan bab 4. Berpijak pada paparan yang telah dikemukakan di atas, dapat juga diasumsikan bahwa berbagai "keistimewaan" ortografi utsmani memperlihatkan upaya untuk mengakomodasikan berbagai perkembangan tradisi oral dan tulisan al-Quran yang eksis di kalangan kaum Muslimin ketika itu.

Bila disepakati bahwa ragam tulis adalah produk budaya manusia yang berkembang selaras dengan perkembangan manusia, maka permasalahan tentang apakah suatu bentuk tulisan memiliki sanksi ilahi atau mestikah ia dipertahankan karena merupakan konsensus masyarakat dalam suatu kurun waktu, adalah permasalahan yang terlalu sepele dan tidak perlu diperdebatkan mengingat karakter asasi manusia yang selalu berkembang. Upaya penekanan karakter ilahiah *rasm* utsmani atau penetapannya sebagai *tawqîfi* jelas merupakan upaya sakralisasi produk budaya manusia. Upaya ini mirip dengan proses penempaan bahasa Arab klasik sebagai *lingua sacra*, yang pada ujungnya telah mengalangi perkembangannya dan membuatnya menetap dalam limbo sejarah.[60] Dengan demikian, ia tidak lagi dapat berinteraksi dengan umat

Islam. Penempaan bahasa Arab telah berakibat tidak dibolehkannya penerjemahan al-Quran ke dalam bahasa-bahasa non-Arab yang digunakan di dunia Islam – sekalipun terdapat laporan bahwa salah seorang sahabat Nabi, Salman al-Farisi, telah menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Persia, bahasa ibunya. Hal ini dengan jelas menghambat pemahaman kaum Muslimin non-Arab terhadap al-Quran. Baru pada masa belakangan penerjemahan dibolehkan, tetapi dengan syarat bahwa terjemahan itu harus didampingi teks Arabnya – yakni terjemahan interlinear.

Argumen-argumen lainnya yang dikemukakan al-Said barangkali bisa dikontraskan dengan realitas yang ada dalam sejarah umat Islam. Sebagian besar teks utsmani, setelah selesainya usaha-usaha penyempurnaan ortografis, telah mengalami perubahan besar-besaran dengan diintroduksikannya *scriptio plena* dalam penulisannya. Teks al-Quran tidak lagi disalin dengan *scriptio defectiva* yang tanpa tanda baca. Hanya sebagian kecil dari ortografi utsmani yang tetap bertahan atau dipertahankan dalam penulisan al-Quran.[61] Meskipun demikian, ragam tulis khas utsmani ini telah mengalami peningkatan dengan pembubuhan tanda vokal dan konsonan, serta hanya bertahan dalam gaya penulisan.

Sekalipun al-Said merujuknya dengan nada penyesalan, namun beberapa tahun menjelang diterbitkannya *al-Jam' al-Shawtî al-Awwal li-l-Qur'ãn al-Karîm, aw al-Mushhaf al-Murattal: Bawã'itsuhu wa Mukhaththathãhu* – demikian judul karya al-Said – pada 1967, naskah al-Quran yang disalin dalam aksara Latin diterbitkan di negeri Turki.[62] Demikian pula, untuk tujuan pengutipan dalam berbagai buku keagamaan, bagian-bagian al-Quran telah disalin dengan menggunakan pola penulisan gaya baru (*rasm imlã'î*), terkadang bahkan dalam bentuk transliterasi latin. Di Indonesia, misalnya, juga telah muncul penulisan surat-surat tertentu al-Quran dalam bentuk transliterasi Latin – sekalipun tetap disandingkan dengan teks beraksara Arab dan terjemahannya.[63]

Jadi, meskipun dengan penuh kontroversi, *scriptio plena* – yang mencapai bentuk finalnya pada penghujung abad ke-3H/9 – akhirnya digunakan hampir seluruhnya dalam penyalinan *textus receptus*. Bentuk teks "gado-gado" yang kita warisi dewasa ini, barangkali merupakan hasil maksimal yang dapat dicapai dari tawar-menawar atau kontroversi akut dan berkepanjangan dalam proses introduksi

scriptio plena untuk penyalinan al-Quran. *Tetapi, aplikasi rasm imlã'î dalam penyalinan al-Quran, pada faktanya, telah membawa bentuk keseragaman tekstual yang lebih luas, dibandingkan yang bisa dicapai teks utsmani dalam aksara orisinalnya. Upaya penyeragaman ini, secara berbarengan, juga telah mentransformasikan tradisi oral al-Quran ke dalam teks dan, dengan demikian, melindunginya dari bahaya penyimpangan*. Penyimpangan-penyimpangan dalam pembacaan al-Quran (*tashhîf*), hingga taraf tertentu, bisa diminimalisasi dengan adanya teks yang lebih memadai. Dan eksistensi teks semacam itu bahkan telah meletakkan pijakan yang kukuh bagi serangkaian upaya untuk menjamin suatu taraf keseragaman dalam bacaan al-Quran pada permulaan abad ke-4H/10, yang akan menjadi pokok bahasan bab mendatang.

Catatan:

1 Noeldeke, *et.al., Geschichte*,, iii, pp. 27-53.
2 Lihat 2:231; 3:103; 5:11; 14:28,34; 16:72,83,114; 31:31; 35:3; 52:29.
3 Lihat 2:218; 7:56; 11:73; 19:2; 30:50; 43:32 (dua kali).
4 Lihat 3:35; 12:30,51; 28:9; 66:10 (dua kali), 11.
5 Sebagian *qurrã'* membaca di sini *yaqushshu-l-haqqa* (يقص الحق).
6 Bacaan lain adalah *lãhãdin* (لهاد) atau *bihãdin* (بهاد).
7 Bacaan lain adalah *ãtãniya-llãh* (اتانى الله).
8 Kasus penghilangan *waw* (و) dalam kata *shãlihu* di sini mengikuti dugaan Zamakhsyari, yang dibenarkan Bergstraesser.
9 Penulisan partikel-partikel ini dalam 63:10 dipertentangkan. Sebagian mushaf utsmani memisahkannya dan sebagian lagi menggabungkannya.
10 Pendapat lain mengatakan di 11 tempat.
11 Surat 21:87 diperselisihkan; tetapi dalam mushaf standar Mesir ditulis terpisah.
12 Tempat-tempat di mana penulisannya dilakukan secara terpisah diperselisihkan para sarjana.
13 Tempat di mana kata ini ditulis terpisah juga diperselisihkan ilmuwan.
14 Menurut beberapa kalangan pemisahan juga terjadi dalam 4:91; 23:44; 67:8. Tetapi satu tempat dapat dipastikan pemisahannya, yaitu dalam 14:34.
15 Noeldeke, *et.al., Geschichte*,, iii, p. 31.
16 Dalam beberapa manuskrip al-Quran bertulisan Kufi, juga ditemukan penulisan الرحمان dengan menggunakan alif.

17 Menurut sejumlah sarjana, di dalam al-Quran terdapat empat kali penulisan كتاب dengan menggunakan alif.

18 Ilustrasi dari berbagai manuskrip tentang pengilangan huruf alif dalam penulisan ini, lihat lebih jauh Noeldeke, *et.al., Geschichte,* iii, p. 33.

19 Dalam al-Quran edisi standar Mesir kata ini ditulis tanpa mengubah tanda vokal ى , yakni طوى , sekalipun tetap dibaca dalam bentuk *tanwîn (tuwan).*

20 Dalam al-Quran edisi standar Mesir, kata ini ditulis dengan membuang tanda vokal ي , yakni سقيها .

21 Lihat lebih jauh Noeldeke, *et.al., Geschichte,* iii, p. 39.

22 *Ibid*., p. 41.

23 Ortografi al-Quran lama juga tidak mengenal perbedaan antara يد عو (dalam bentuk tunggal) dan يد عوا (dalam bentuk jamak).

24 Dalam sejumlah manuskrip, kata ini ditulis dengan قرن tanpa media alif.

25 Dalam mushaf Ibn Mas'ud dan Ibn Abbas, seperti telah dikemukakan, kata صراط disalin menjadi سراط dalam keseluruhan bagian al-Quran.

26 Demikian menurut Jawad Ali, Lihat as-Said, *Recited Koran*, p. 102.

27 Kiraah pertama (Hafsh *'an* Ashim) digunakan hampir di seluruh dunia Islam, kecuali di daerah barat dan barat-laut Afrika, serta di Yaman, khususnya di kalangan sekte Zaydiyah, yang menggunakan kiraah kedua (Warsy *'an* Nafi').

28 Berbagai ilustrasi tentang perbedaan kedua bacaan dari kiraah yang tujuh ini bersumber dari dua jenis cetakan al-Quran yang beredar di dunia Islam dewasa ini. Bacaan Hafsh *'an* Ashim bersumber dari teks al-Quran edisi Raja Fu'ad, Mesir (Kairo, 1342) yang menjadi basis untuk sebagian besar cetakan al-Quran di dunia Islam, selain di beberapa negeri yang tersebut dalam catatan 25 di bawah. Sementara bacaan Warsy *'an* Nafi' bersumber dari edisi al-Quran terbitanTunis Publishing Company, 1389/1969.

29 Zamakhsyari, *Kasysyãf,* surat 5:54.

30 Lihat Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahãsin al-Ta'wîl*, (Isa al-Babi al-Halabi, 1957), iii, p. 562. Lihat juga Ibn Mujahid, *Kitãb al-Sab'ah fî al-Qirã'ãt*, (Daral-Ma'arif, tt.), p. 182.

31 Ibn Mujahid, *ibid*., p. 242.

32 Adalah menarik untuk disimak bahwa bacaan kompromistik dalam kasus ini bisa ditemukan dalam kiraah Hasan al-Bashri, salah seorang imam kiraah empat belas, yakni *wa arjulukum*, dan dengan demikian memberikan kebebasan untuk membasuh atau mengusap kaki.

33 *Tashhîf* , yakni kekeliruan pembacaan kata, adalah suatu terma yang diterapkan pada kasus-kasus ketika dua kata yang berbeda ditulis dalam kerangka konsonantal yang sama. Hal ini terjadi karena ketiadaan titik-titik diakritis dalam *scriptio defectiva,* yang membedakan antara konsonan-konsonan yang dilambangkan dengan simbol-simbol yang sama, misalnya simbol ح (tanpa titik diakritis) bisa melambangkan konsonan *h*, *kh*, atau *j*.

34 Lihat as-Said, *Recited Koran*, p. 55.

35 Pembelaan paling mutakhir tentang tradisi oral ini dikemukakan oleh Labib as-

Said. Lihat bukunya, *ibid.*, pp. 53 ff.
36 Dikutip dalam as-Said, *Ibid.*, p. 53.
37 *Ibid.*, pp. 55-57.
38 *Ibid.*, pp. 103-107.
39 Sebagian sumber memulangkannya kepada nama Abu al-Aswad al-Du'ali (w. 688); sementara sebagian lainnya memulangkannya kepada Nashr ibn Ashim (w.707) dan Yahya ibn Ya'mur (w.746); dll. Lihat misalnya Abd al-Shabur Syahin, *Tãrîkh al-Qur'ãn*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1966), pp. 69 ff.
40 Mengenai upaya penciptaan tanda-tanda vokal ini, lihat misalnya al-Qaththan, *Mabãhits*, pp. 150 ff. ; Zanjani, *Tãrîkh*, pp. 114 ff.; al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 87 f.; dll.
41 Untuk uraian tentang perkembangan tanda-tanda baca dalam aksara Arab ini, lihat *EI*, art. "Arabia", i, pp. 383 f.
42 Untuk berbagai kajian manuskrip al-Quran yang awal, lihat misalnya Noeldeke-Bergstraesser, *et.al., Geschichte,* iii, pp. 26-57; Puin, "Observation," pp. 107 ff. Lihat juga uraian tentang karakteristik ortografi mushaf utsmani di atas.
43 Ibn al-Mubarak, misalnya, mengutip pandangan gurunya, Abd al-'Aziz al-Dabbag: "Para sahabat dan lainnya sama sekali tidak campur tangan sedikit pun dalam penulisan al-Quran, karena penulisannya bersifat *tawqîfi*, yakni bersumber dari Nabi. Nabilah yang memerintahkan kepada mereka untuk menuliskannya dalam bentuk yang dikenal sekarang, dengan menambah *alif* atau menguranginya, karena terdapat rahasia-rahasia yang tidak terjangkau akal manusia.... Sebagaimana susunan al-Quran adalah mukjizat, maka penulisannya pun merupakan mukjizat." Dikutip dalam al-Qaththan, *Mabãhits*, p. 146 f.
44 Dikutip dalam al-Qaththan, *ibid.*, p. 147.
45 Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhãn*, i, p. 379.
46 Lihat al-Qaththan, *Mabãhits*, pp. 148 f.
47 Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhãn*, i, p. 379 f.
48 *Ibid.*, p.379.
49 Dikutip dalam al-Said, *Recited Koran*, p. 46.
50 *Ibid.*
51 *Ibid.*, p. 139, catatan 17.
52 *Ibid.*
53 Lihat misalnya Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), p. 165; Hasanuddin A.F., *Qira'at*, p. 89 f. dengan sedikit perbedaan: untuk penulisan keseluruhan al-Quran yang dimaksud sebagai kitab suci kaum Muslimin harus mengikuti *rasm* utsmani, sementara penulisan bagian-bagian al-Quran tidak secara lengkap dan tidak dimaksudkan sebagai kitab suci bisa tidak mengikuti *rasm* utsmani .
54 al-Said, *Recited Koran*, pp. 47-50.
55 As-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, p. 164.
56 *Ibid.*
57 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte,* iii, p. 57; Puin, "Observation," p. 109.

58 Noeldeke, *et.al., ibid.*, p. 41, catatan 2.
59 Lihat p. 205 di atas.
60 Tentang proses penempaan bahasa Arab menjadi *lingua sacra*, lihat lebih jauh dalam lampiran 1 tentang terjemahan al-Quran.
61 Lihat kembali bagian karakteristik Ortografi utsmani di awal bab ini.
62 al-Said, *Recited Koran*, p. 139, catatan 17.
63 Contoh surat al-Quran yang paling banyak dicetak dalam bentuk semacam ini – yakni transliterasi latin berdampingan dengan aksara Arab dan terjemahannya – adalah surat *Yã Sîn* (36), yang biasanya dibaca ketika sakit atau wafatnya salah seorang anggota masyarakat Islam.



BAB 9
Unifikasi Bacaan al-Quran

Asal-usul Keragaman Bacaan al-Quran

Dalam bab lalu telah dikemukakan bahwa salah satu sebab yang melatarbelakangi munculnya keragaman bacaan al-Quran (*variae lectiones*) adalah ketidaksempurnaan aksara Arab – yakni *scriptio defectiva*, yang tidak memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan berlambang sama – yang digunakan ketika itu untuk menyalin teks al-Quran. Sekalipun sudut pandang tradisional menafikan asumsi semacam ini, terdapat pijakan historis yang cukup solid untuk mengedepankannya.

Gagasan tentang latarbelakang kemunculan *variae lectiones* semacam ini, dalam kenyataannya, bukanlah hal baru di dalam Islam. Sebagaimana dikemukakankan al-Jaza'iri, Ibn Abi Hasyim pernah mengungkapkan pandangan bahwa sebab terjadinya perbedaan bacaan dalam tradisi kiraah tujuh dan tradisi-tradisi bacaan di luarnya adalah bahwa di kawasan-kawasan utama Islam yang memperoleh kiriman salinan mushaf utsmani telah berdiam para sahabat Nabi. yang darinya masyarakat wilayah tersebut mempelajari bacaan al-Quran. Karena salinan-salinan mushaf yang dikirim Utsman ditulis dalam *scriptio defectiva*, maka masyarakat di tiap wilayah itu tetap membaca mengikuti bacaan yang mereka pelajari dari para sahabat Nabi, sepanjang bersesuaian dengan teks utsmani. Sementara yang tidak bersesuaian dengannya ditinggalkan. Dari sinilah muncul keragaman bacaan di kalangan *qurrã'* dari berbagai wilayah Islam.[1]

Tetapi, menurut sudut pandang tradisional, *variae lectiones* – terutama dalam kategori *mutawãtir* dan *masyhûr* – bersumber dari

Nabi sendiri. Gagasan ini dipijakkan pada sejumlah hadits yang menegaskan bahwa al-Quran diwahyukan dalam tujuh *a<u>h</u>ruf* (على سبعة احرف).[2] Yang terkenal dari berbagai hadits ini, antara lain, adalah riwayat dari Umar ibn Khaththab dan Hisyam ibn Hakim berikut ini:

> Dari Miswar ibn Makhramah dan Abd al-Rahman ibn al-Qari bahwasanya keduanya mendengar Umar ibn Khaththab berkata: "Aku berjalan melewati Hisyam ibn Hakim ibn Hizam yang tengah membaca surat al-Furqãn pada masa Rasulullah SAW. Lalu dengan cermat kudengarkan bacaannya. Dia membaca dalam *a<u>h</u>ruf* yang banyak, yang tidak pernah dibacakan Rasulullah kepadaku. Hampir saja kuserang dia dalam shalatnya, tetapi aku bersabar hingga ia menyudahi shalatnya, kemudian aku tarik bajunya dan menanyainya: 'Siapa yang membacakan kepadamu surat yang aku dengar kau bacakan tadi?' Jawabnya: 'Rasulullah yang membacakannya kepadaku.' Aku berkata: 'Bohong kamu, sesungguhnya Rasulullah telah membacakan kepadaku lain dari yang kamu bacakan.' Lalu aku bawa dia ke Rasulullah dan mengadukannya: 'Sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca surat *al-Furqãn* dalam *a<u>h</u>ruf* yang tidak pernah anda bacakan kepadaku.' Maka Rasulullah berkata: 'Lepaskan dia. Bacalah Hisyam.' Lalu Hisyam membaca dengan bacaannya yang telah kudengar tadi. Kemudian Rasulullah bersabda: 'Demikianlah surat itu diturunkan.' Kemudian ia berkata: 'Bacalah wahai Umar.' Maka aku pun membacakan bacaan yang pernah dibacakan Rasulullah kepadaku. Rasulullah lalu bersabda: 'Demikianlah surat itu diturunkan. Sesungguhnya al-Quran ini diwahyukan dalam tujuh *a<u>h</u>ruf*. Bacalah yang termudah darinya.'"[3]

Demikian pula, diriwayatkan bahwa Ubay ibn Ka'b suatu ketika mendengar seseorang di dalam sebuah masjid membaca suatu bacaan al-Quran yang tidak dikenalnya. Ubay menegurnya, tetapi orang lain setelah itu juga melakukan hal yang sama. Mereka kemudian pergi menemui Rasulullah untuk mengklarifikasi bacaan-bacaan yang berbeda, dan Nabi membenarkan bacaan-bacaan itu.

Hal ini membuat Ubay terpukul serta berkeringat dingin dan mencemaskan dirinya sebagai seorang pembohong. Melihat kondisi Ubay, Nabi lalu menenangkannya dan bersabda:

> Hai Ubay, aku diutus untuk membacakan al-Quran dalam satu *ẖarf*, tetapi aku menolaknya dan meminta agar umatku diberi keringanan. Kemudian diulangi lagi padaku yang kedua kali: bacalah al-Quran dalam dua huruf (*ẖarfayn*). Aku pun menolak lagi dan memohon agar umatku diberi keringanan. Lalu diulang lagi yang ketiga kalinya: Bacalah al-Quran dalam tujuh *aẖruf* ....[4]

Sementara sejumlah hadits lainnya mengungkapkan pewahyuan al-Quran dalam tujuh *aẖruf*, tetapi tanpa merujuk perselisihan tentang perbedaan bacaan di kalangan kaum Muslimin generasi pertama. Jadi, Bukhari dan Muslim, misalnya, meriwayatkan dari Ibn Abbas, yang berkata bahwa Nabi pernah bersabda: "Jibril membacakan al-Quran kepadaku dalam satu *ẖarf*, tetapi aku menolaknya. Dan aku terus memohon kepadanya agar ditambahkan, maka dia menambahkannya hingga akhirnya mencapai tujuh *aẖruf*."[5] Demikian pula, dikabarkan Ubay ibn Ka'b meriwayatkan bahwa ketika Nabi tengah berada di kolam banu Gaffar, Jibril datang kepadanya dan berkata: "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu membacakan al-Quran kepada umatmu dalam satu *ẖarf*." Nabi lalu menjawab: "Saya memohon perlindungan dan ampunan Allah, sesungguhnya umatku tidak mampu melakukannya." Kemudian Jibril mendatanginya lagi dan berkata: "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu membacakan al-Quran kepada umatmu dalam dua huruf (*ẖarfayn*)." Nabi memberikan jawaban yang sama, kemudian datang lagi Jibril untuk ketiga kalinya dan berkata: "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu membacakan al-Quran kepada umatmu dalam tiga *aẖruf*." Nabi masih juga memberikan jawaban yang sama, kemudian datang lagi Jibril untuk keempat kalinya dan berkata: "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu membacakan al-Quran kepada umatmu dalam tujuh *aẖruf*. Huruf apa saja yang mereka gunakan dalam pembacaan al-Quran, maka mereka telah membacakannya secara tepat."[6] Hadits-hadits semacam ini, seperti terlihat, mengaitkan

keragaman bacaan pada ketidakmampuan umat Islam untuk membaca kitab sucinya dalam satu *harf.*

Beberapa riwayat yang dikemukakan di atas – juga berbagai riwayat lainnya dalam kasus ini[7] – menunjukkan bahwa perbedaan-perbedaan dalam pembacaan al-Quran telah eksis di kalangan para sahabat Nabi, karena al-Quran diwahyukan dalam tujuh *ahruf.* Ini merupakan penjelasan paling sederhana yang bisa dikemukakan di sini. Tetapi, sejumlah besar sarjana Muslim, selama berabad-abad, telah berupaya menjelaskan apa yang dimaksud ungkapan *sab'ah ahruf* dalam riwayat-riwayat tersebut. Abu Hatim Muhammad ibn Habban al-Busti (w. 354 H), misalnya, telah mengumpulkan antara 35 hingga 40 macam penjelasan tentangnya yang dapat ditemukan dalam berbagai buku. Abu Syamah (w. 665H), sekitar 650H, bahkan menulis sebuah buku khusus tentang berbagai penjelasan tujuh *ahruf* tersebut.[8] Namun, sebagian besar penjelasan ini tidak memiliki signifikansi yang nyata, bahkan terlihat berseberangan dengan kata-kata aktual yang ada di dalam berbagai Hadits. Beberapa ilustrasi berikut – yang dipilih dari penjelasan-penjelasan paling populer di kalangan sarjana Muslim– akan menunjukkan hal ini.[9]

Sebagian sarjana Muslim menjelaskan pengertian *sab'ah ahruf* dengan *al-abwãb al-sab'ah* (tujuh gerbang, atau segi) yang dengannya al-Quran turun. Ketujuh segi ini bertalian dengan perintah, larangan, janji, ancaman, perdebatan, kisah masyarakat terdahulu, dan perumpamaan. Ketujuh segi itu juga diberi kandungan lain, yaitu perintah, larangan, halal, haram, *muhkam*, *mutasyãbih*, dan perumpamaan. Penjelasan ini, sekalipun didasarkan pada beberapa riwayat, jelas bertabrakan dengan hadits-hadits tentang tujuh *ahruf* yang menyiratkan perbedaan dalam pembacaan al-Quran sebagai kemudahan bagi kaum Muslimin, lantaran ketidakmampuan mereka membacanya dalam satu huruf. Jika perbedaan di kalangan sahabat menyangkut hal-hal yang dijelaskan dalam kandungan *abwãb al-sab'ah*, maka adalah mustahil bagi Nabi untuk menjustifikasi perbedaan-perbedaan tersebut, karena bisa berkontradiksi antara satu dengan lainnya: yang halal bagi suatu bacaan bisa menjadi haram bagi bacaan lain, yang diperintahkan bisa menjadi terlarang, yang *muhkam* bisa menjadi *mutasyãbih*, atau sebaliknya, dan seterusnya.

Pemaknaan tujuh *ahruf* berikutnya adalah tujuh dialek (*lahjah*)

yang berbeda, yakni dialek Quraisy, Huzhail, Tsaqif, Hawazin, Kinanah, Tamim dan Yaman. Menurut penjelasan ini, jika ketujuh dialek tersebut berbeda dalam mengungkapkan suatu makna, maka al-Quran diturunkan dengan sejumlah lafaz yang sesuai dengan dialek-dialek tersebut. Tetapi, bila tidak terdapat perbedaan, maka al-Quran hanya diturunkan dengan satu lafaz. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa pewahyuan dalam tujuh dialek bermakna al-Quran secara keseluruhannya tidak keluar dari ketujuh dialek tersebut, meskipun sebagian besarnya dalam dialek Quraisy, sebagian lagi dalam dialek Huzhail, dan seterusnya. Penjelasan semacam ini juga tidak cocok dengan riwayat dari Umar dan Hisyam yang disitir di atas, karena keduanya adalah orang Quraisy yang, tentu saja, tidak perlu bertengkar atau berseberangan pandangan mengenai pembacaan al-Quran dalam dialek mereka sendiri. Demikian pula, jika dikatakan bahwa al-Quran mencakupkan idiom-idiom dari dialek-dialek lain yang tidak terdapat dalam dialek Quraisy, maka hal ini akan bertabrakan dengan hadits yang mengungkapkan bahwa pewahyuan dalam tujuh *a<u>h</u>ruf* dimaksudkan untuk memudahkan umat Islam dalam pembacaan al-Quran. Lebih jauh, menurut suatu hadits yang diriwayatkan berdasarkan otoritas Abu Bakr al-Wasithi, sarjana Muslim terkemuka di Iran pada abad ke-9-10, disebutkan bahwa di dalam al-Quran terdapat lima puluh dialek.[10] Jadi, pembatasan ke dalam tujuh dialek jelas tidak memiliki pijakan apapun.

Pandangan lainnya yang cukup bermasalah adalah pemaknaan tujuh *a<u>h</u>ruf* sebagai *al-qirã'ãt al-sab'* ("tujuh bacaan") – khususnya yang dihimpun Ibn Mujahid. Pandangan ini biasanya dinisbatkan kepada orang awam, karena tidak satu ulama pun yang memegangnya. Al-Suyuthi mengutip pandangan Abu Syamah yang menegaskan bahwa pemaknaan semacam itu lebih menunjukkan kepada kebodohan yang memalukan.[11] Dalam kenyataannya, varian bacaan yang eksis di kalangan kaum Muslimin melebihi angka tersebut, sekalipun – sebagaimana akan ditunjukkan di bawah – para sarjana Muslim tidak bersepakat tentang keabsahannya.

Sementara sejumlah sarjana Muslim lainnya memaknai tujuh *a<u>h</u>ruf* merujuk kepada suatu bilangan yang tidak tertentu banyaknya. Jadi, tujuh *a<u>h</u>ruf* di sini bermakna bahwa al-Quran dapat dibaca dalam berbagai cara. Keberagaman cara pembacaan

al-Quran ini, yang juga diakui sejumlah sarjana Muslim, membolehkan pembacanya mengganti suatu kata dengan kata-kata lain yang memiliki makna senada, seperti هلم , تعال , أقبل , اذهب ,أسرع , عجل . Tetapi, penggantian itu tentunya bisa mencakup jumlah yang sangat banyak dan mungkin juga mencakup keseluruhan kata yang ada di dalam suatu ayat. Karena itu, pemaknaan tujuh *a<u>h</u>ruf* semacam ini terlihat tidak logis.

Lantaran berbagai argumen tidak meyakinkan yang ditampilkan untuk menafsirkan tujuh *a<u>h</u>ruf*, sejumlah otoritas Syi'ah akhirnya mempermudah masalah ini dengan menolak keabsahan seluruh hadits yang bertalian dengannya. Al-Khu'i, otoritas Syi'ah Imamiyah abad ke-20, misalnya, secara panjang lebar mengungkapkan kritisismenya terhadap hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>ruf*, dan menjelaskan ketidakabsahan penafsiran-penafsiran yang berkembang di seputar makna hadits-hadits tersebut. Kontra argumen al-Khu'i atas pemaknaan tujuh *a<u>h</u>ruf*, sebagiannya sejalan dengan paparan yang telah dikemukakan di atas, dan karena itu tidak perlu disinggung lagi di sini.[12]

Sementara kritisisme al-Khu'i terhadap riwayat-riwayat pewahyuan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>ruf* terlihat dibingkainya dalam nuansa Syi'ah yang amat kental. Menurutnya, keseluruhan riwayat tersebut ditransmisikan melalui saluran Sunni yang berkontradiksi dengan riwayat-riwayat yang beredar di kalangan Syi'ah bahwa al-Quran diwahyukan dalam satu *<u>h</u>arf*. Di dalam riwayat-riwayat Sunni terdapat inkonsistensi, seperti riwayat yang mengemukakan bahwa Jibril mengajarkan Nabi satu *<u>h</u>arf* bacaan, Nabi lalu memintanya untuk menambah lagi, yang diluluskannya, hingga mencapai tujuh *a<u>h</u>ruf*. Dengan demikian, *<u>h</u>arf* berkembang secara gradual. Tetapi, dalam riwayat lainnya perkembangan ini terjadi sekaligus pada permintaan ketiga, atau dengan kata lain Tuhan memerintahkan Nabi pada kali ketiga untuk membacakan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>ruf*.

Inkonsistensi lainnya bisa dilihat dalam beberapa hadits yang menuturkan pengalaman Ubay ibn Ka'b tentang keragaman bacaan. Dalam sebagian hadits diriwayatkan bahwa Ubay masuk ke dalam masjid dan melihat seseorang membaca al-Quran yang berbeda dari bacaannya. Namun, dalam hadits lainnya dituturkan

bahwa Ubay berada di dalam masjid ketika dua orang masuk secara berturut-turut dan membacakan al-Quran yang berbeda dengan bacaannya. Demikian pula, apa yang disabdakan Nabi kepada Ubay – ketika mengadukan tentang keragaman bacaan – dalam riwayat-riwayat ini bertabrakan antara satu dengan lain. Sementara kontradiksi riwayat-riwayat tersebut terlihat dalam sebagian hadits yang mengindikasikan bahwa keseluruhan perkembangan *harf* terjadi pada kali pertama, serta bahwa permintaan Nabi untuk menambah jumlah *harf* dilakukan atas saran malaikat Mikha'il, dan Jibril menambahnya hingga mencapai jumlah tujuh *ahruf*. Tetapi, sebagian hadits memperlihatkan bahwa Jibril pergi setelah mengajarkan satu *harf*, kemudian kembali lagi untuk memenuhi permintaan penambahan satu *harf* dari Nabi.[13]

Demikian pula, menurut al-Khu'i, terdapat keganjilan antara pertanyaan dan jawaban dalam hadits yang bersumber dari Ibn Mas'ud, di mana Ali dikabarkan berkata: "Rasulullah memerintahkan kalian untuk membaca al-Quran sebagaimana telah diajarkan."[14] Jawaban ini sama sekali tidak berkaitan dengan subyek permasalahan yang diperdebatkan di kalangan sahabat Nabi tentang jumlah ayat dalam suatu surat al-Quran. Lebih jauh, hadits tersebut secara logis tidak merujuk kepada tujuh *ahruf* ataupun memberikan suatu pemahaman yang akurat tentangnya. Dapat juga ditambahkan bahwa hadits ini jelas merupakan rekayasa belakangan untuk menjustifikasi eksistensi keragaman bacaan, karena penghitungan jumlah ayat adalah fenomena yang muncul belakangan.

Berdasarkan argumen-argumen semacam itulah sejumlah otoritas Syi'ah menolak keabsahan hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahruf*. Bagi mereka, al-Quran diwahyukan hanya dalam satu *harf* dan berbagai perbedaan dalam pembacaan kitab suci disebabkan para perawinya. Gagasan ini dipijakkan pada pernyataan Imam Muhammad al-Baqir (w. 731) dan Imam Ja'far al-Shadiq. Al-Baqir, dikabarkan telah berujar: "Al-Quran itu satu, diwahyukan oleh Yang Maha Satu. Sementara perbedaan-perbedaan disebabkan oleh para perawi (kiraah)." Demikian juga, ketika menjawab pertanyaan al-Fudlayl ibn Yasar tentang pernyataan orang-orang bahwa al-Quran diwahyukan dalam tujuh *ahruf*, Ja'far al-Shadiq berkata: "Mereka bohong, mereka adalah musuh-musuh

Tuhan. Tidak diragukan bahwa al-Quran diwahyukan dalam satu *harf* dari Yang Maha Satu."[15]

Tetapi, penolakan kaum Syi'ah di atas membawa konsekuensi yang jauh menjangkau. Jika keragaman bacaan al-Quran disebabkan para perawinya, maka yang menjadi masalah adalah bacaan mana yang bisa disebut sebagai bacaan orisinal dari berbagai bacaan yang ada dalam tradisi Islam. Jawaban yang diajukan untuk masalah ini adalah bahwa al-Quran yang sejati akan dibawa kembali oleh Imam Mahdi yang dinantikan kehadirannya. Kelompok Syi'ah, seperti ditunjukkan dalam bab 7, memang menghendaki eksisnya bacaan al-Quran yang mengakomodasikan berbagai gagasan keagamaan mereka – khususnya yang berkaitan dengan keutamaan Ali serta *ahl al-bayt*. Namun, hal ini tidak dapat ditemukan dalam tradisi teks dan bacaan utsmani. Itulah sebabnya, beberapa mushaf pra-utsmani mendapat tempat terhormat di kalangan Syi'ah dan telah dieksploitasi untuk tujuan-tujuan tersebut – misalnya yang dikenal secara teknis sebagai "ayat-ayat Syi'ah" – tanpa hasil yang memuaskan.

Thaha Husayn, pemikir Muslim modern asal Mesir, dalam esei terkenalnya, *Fî-l-Adab al-Jãhilî*, menisbatkan keragaman bacaan al-Quran kepada perbedaan dialek di kalangan para pembaca awal, yang berasal dari berbagai suku di Arabia. Menurutnya, al-Quran pada mulanya dibaca dalam satu bahasa dan satu dialek, yaitu dialek Quraisy. Tetapi, ketika para *qurrã'* dari berbagai suku mulai melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut, keragaman bacaan pun muncul, yang merefleksikan perbedaan-perbedaan dialek di kalangan mereka. Gagasan Husayn ini agak berbeda dari ide pemaknaan tujuh *ahruf* sebagai keragaman dialek dalam pembacaan al-Quran. Di sini, secara tegas dikemukakan penolakan terhadap ragam-ragam bacaan yang bervariasi sebagai *verbum dei* atau bacaan otentik dari Nabi. Bahkan, menurut Husayn, tujuh bacaan (*al-qirã'ãt al-sab'*), yang dipandang kalangan tradisional sebagai bacaan *mutawãtir*, sama sekali tidak ada kaitannya dengan wahyu, tetapi dengan keragaman dialek suku-suku di kalangan kaum Muslimin Arab yang awal. Karena itu, setiap Muslim memiliki hak untuk memperdebatkannya, menolak atau menerimanya secara keseluruhan atau sebagian.

Gagasan Husayn di atas, sebagimana dengan gagasan yang

berkembang di kalangan Syi'ah, juga menimbulkan implikasi senada, yakni: bacaan manakah yang orisinal bersumber dari Nabi. Pemikiran logis tentunya membolehkan seseorang melakukan penyelidikan untuk menetapkan bacaan orisinal al-Quran – sebagaimana diupayakan sejumlah otoritas Muslim yang awal lewat aplikasi *ikhtiyār*, seperti akan ditunjukkan nanti, dan sebagian orientalis[16] – dengan mengekploitasi seluruh perbendaharaan kiraah. Namun, apakah hasilnya bisa sebanding dengan upaya yang dilakukan atau akankah upaya tersebut diterima secara luas oleh umat Islam, merupakan suatu pertanyaan yang sangat sulit dijawab. Upaya-upaya semacam ini bisa dipastikan akan mengalami tantangan serius dari ortodoksi Islam yang memiliki kecenderungan sangat kuat ke arah tradisionalisme serta keseragaman teks dan bacaan al-Quran. Demikian pula, pernyataan Husayn bahwa al-Quran pada mulanya hanya dibaca dalam dialek Quraisy, terlihat terlalu memudahkan permasalahan. Penelitian-penelitian tentang bahasa al-Quran justeru menghasilkan kesimpulan bahwa bahasa yang digunakan kitab suci tersebut merupakan bahasa sastra artifisial yang dipahami seluruh suku di Arabia – semacam *hochsprache* atau *lingua franca*[17] – tetapi bukan merupakan dialek suku atau suku-suku tertentu.[18] Sejumlah informasi yang bersumber dari sarjana Muslim sendiri bahkan cenderung menolak keyakinan bahwa dialek suku Quraisy identik dengan *hochsprache* tersebut.[19]

Unifikasi Bacaan al-Quran

Upaya standardisasi teks al-Quran pada masa Utsman, dalam kenyataannya, juga mengarah kepada unifikasi bacaan al-Quran. Dengan eksisnya teks yang relatif seragam,[20] pembacaan al-Quran yang dipijakkan pada teks tersebut tentunya akan meminimalkan keragaman. Tetapi, lantaran aksara yang digunakan ketika itu untuk menyalin mushaf utsmani – yakni *scriptio defectiva* – belum mencapai tingkatan yang sempurna, keragaman bacaan masih tetap mewarnai sejarah awal kitab suci kaum Muslimin. Keragaman ini juga bisa dikaitkan dengan hafalan materi-materi al-Quran lama yang – ketika dilakukan standardisasi teks dan pemusnahan mushaf-mushaf non-utsmani – tidak dapat dihilangkan begitu saja dari

benak para *qurrã'*, dan kemungkinannya baru bisa dicapai setelah adanya pergantian atau alih generasi.

Upaya Utsman dalam menciptakan keseragaman teks, dengan jalan standardisasi dan pemusnahan mushaf-mushaf non-utmani, dilanjutkan al-Hajjaj ibn Yusuf al-Tsaqafi (w. 714). Informasi tentang introduksi penulisan tanda-tanda vokal ke dalam teks al-Quran, yang biasanya dikaitkan dengan al-Hajjaj, menyiratkan bahwa eksistensi teks konsonantal al-Quran dalam bentuk tertulis merupakan suatu kenyataan yang di atasnya dipijakkan upaya-upaya penyeragaman bacaan. Hal ini dapat dibuktikan dari situasi periwayatan al-Quran, seperti terlihat jelas dalam kiraah Hasan al-Basri – salah satu imam kiraah empat belas – yang sezaman dengan al-Hajjaj.[21] Dilaporkan bahwa al-Hajjaj juga telah berupaya memeras keluar kiraah Ibn Mas'ud dari peredarannya di kalangan kaum Muslimin, serta mengirim satu eksemplar mushaf al-Quran ke Mesir. Pengiriman ini menjelaskan di satu sisi bahwa Kufah, ketika itu jabatan gubernurnya dipegang oleh al-Hajjaj, merupakan sentral para *qurrã'* serta tanah air al-Quran beraksara Kufi, dan di sisi lain juga menjelaskan bahwa di Mesir ketika itu belum terdapat salinan orisinal mushaf utsmani.[22]

Pemusnahan seluruh bentuk teks non-utsmani, hingga taraf tertentu, tidak mungkin menghilangkan keseluruhan tradisi pembacaannya. Hal ini hanya bisa menjadi kenyataan jika pembacaan teks utsmani diakui memiliki karakter mengikat. Namun, pengakuan teoritis teks utsmani semacam itu tentunya hanya bisa memiliki implikasi praktis jika kebebasan yang hampir tidak mengenal batas dalam menangani teks – seperti terlihat di masa sebelumnya dalam fenomena *mashãhif* pra-utsmani – dihentikan, dan perhatian yang serius dikembangkan untuk mereproduksi Kalam Ilahi secara tepat, bahkan dalam rincian-renciannya. Dan al-Hajjaj memberikan perhatian yang sungguh-sungguh terhadap hal ini, seperti tercermin dalam berbagai tindakannya, mulai dari pemusnahan mushaf-mushaf non-utsmani, penyempurnaan ortografi al-Quran, pengiriman salinan-salinan teks utsmani ke berbagai kota metropolitan Islam,[23] sampai kepada upaya memeras keluar kiraah Ibn Mas'ud dari peredarannya di kalangan kaum Muslimin pada masanya.

Upaya standardisasi yang dilakukan Utsman, ataupun pada

masa berikutnya oleh al-Hajjaj, bukannya tanpa rintangan. Sebagaimana telah ditunjukkan, dua sahabat terkemuka Nabi yang kumpulan al-Qurannya memiliki pengaruh sangat luas di kalangan kaum Muslimin yang awal – yakni Ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari – terlihat tidak menyepakati kebijakan Utsman dan menolak memusnahkan mushaf mereka.[24] Generasi Muslim berikutnya, yang mengikuti jejak kedua sahabat Nabi tersebut, masih tetap memelihara bacaan-bacaan non-utsmani. Bahkan hingga abad ke-10, penulis *Fihrist*, Ibn al-Nadim, melaporkan bahwa ia telah menyaksikan dengan mata kepalanya sendiri salinan-salinan mushaf Ubay ibn Ka'b dan ibn Mas'ud.[25] Tetapi, lantaran tekanan politik dan dengan berlalunya masa, rintangan-rintangan terhadap upaya standardisasi teks dan bacaan al-Quran berangsur-angsur melemah, hingga akhirnya menghilang dari percaturan sejarah al-Quran.

Ketika Utsman dan al-Hajjaj secara radikal mencabut akar pertikaian keragaman teks dan bacaan al-Quran, penentang-penentang standardisasi al-Quran mulai melemah dan beralih kepada posisi yang toleran terhadap keragaman teks dan bacaan kitab suci tersebut. Hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>ruf* (على سبعة احرف), hingga taraf tertentu, menjustifikasi – atau mungkin difabrikasi untuk menjustifikasi – posisi ini. Di dalam hadits-hadits tersebut, seperti telah dikutip di atas, diberitakan bahwa Nabi telah mengakui eksistensi bentuk-bentuk bacaan al-Quran yang beragam.

Pada gilirannya, kedua gerakan di dalam tubuh umat Islam ini sama-sama mencapai tujuannya dalam bentuk kompromi: pada tataran *praxis*, teks utsmani berhasil memapankan diri sebagai satu-satunya *teks* al-Quran yang disepakati (*textus receptus*); sementara dalam teori, bentuk-bentuk riwayat bacaan non-utsmani juga diakui keberadaannya sebagai *bacaan* al-Quran. Bentuk kompromi ini bisa dilihat ketika Dlirar ibn Amr – pendiri sekte heretik Darariyah pada permulaan abad ke-9 – dipersalahkan karena menolak secara dogmatis mushaf Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b.[26] Bentuk kompromi lainnya yang agak toleran dalam hal ini mengungkapkan kebolehan memilih (*ikhtiyãr*) bacaan para sahabat Nabi yang bersesuaian dengan salah satu *<u>h</u>arf* mushaf utsmani yang disepakati (*ijmã'*) – yakni salah satu dari bacaan yang tujuh – atau paling tidak memanfaatkan bacaan-bacaan non-utsmani itu sebagai *tafsîr*

terhadap teks kanonik utsmani, seperti ditunjukkan dalam prakteknya oleh al-Thabari sehubungan dengan varian-varian mushaf utsmani dan non-utsmani. Namun, belakangan pandangan kompromistik ini dikembangkan lebih jauh dengan menegaskan bahwa keragaman bacaan di luar tradisi teks utsmani hanya bisa dianggap sebagai keterangan terhadap *textus receptus*. Yang agak ekstrem dari bentuk kompromi ini muncul dari gagasan *nãsikh-mansûkh*: bentuk teks dan bacaan non-utsmani dipandang masuk ke dalam kategori *mansûkhãt*.[27] Jadi, sekalipun bacaan non-utsmani dalam kompromi tersebut masih dinilai sebagai al-Quran, eksistensinya tidak diperhitungkan lagi karena masuk ke dalam kategori "yang terhapus."

Berbagai bentuk kompromi yang dicapai di atas terlihat tidak bertahan lama. Kecenderungan yang kuat ke arah unifikasi bacaan al-Quran semakin mengental dengan penerimaan teks utsmani sebagai satu-satunya teks al-Quran pada tataran *praxis*. Pada abad ke-2H/8, pendiri mazhab Malikiyah, Imam Malik ibn Anas, merupakan orang pertama yang dengan tegas menolak keabsahan penggunaan bacaan Ibn Mas'ud dalam shalat.[28] Penolakan Malik belakangan mempengaruhi para *fuqahã'* yang memperluasnya kepada permasalahan tentang apakah penyimpangan yang dilakukan secara tidak sengaja atau sebaliknya terhadap *textus receptus* utsmani bisa membatalkan shalat atau tidak. Dalam menjawab permasalahan ini, para *fuqahã'* mazhab Hanafiyah terlihat lebih toleran dibandingkan mazhab lain. Menurut pandangan mereka, shalat baru menjadi batal bila terjadi perubahan dalam makna dari bagian al-Quran yang dibaca.[29] Sementara berbagai ragam bacaan non-utsmani pada umumnya belum mengubah makna teks utsmani.

Pada paruhan pertama abad ke-2H juga muncul upaya untuk mempertegas keragaman bacaan al-Quran, yang biasanya dikaitkan dengan nama Isa ibn Umar al-Tsaqafi (w.149 H), pakar bahasa dari Bashrah, guru al-Khalil ibn Ahmad. Al-Tsaqafi yang buta ini, sebagaimana diberitakan, memiliki sistem bacaan al-Qurannya sendiri.[30] Dalam sistemnya, ia mengupayakan pembacaan al-Quran yang sangat puritanik, biasa disebut *'alã qiyãs* – atau *madzãhib* – *al-'arabiyah*, yang tentunya bermakna bahwa ia berusaha memperkenalkan ragam bacaan yang lebih selaras dengan cita rasa

kebahasaan, sekalipun bacaan itu tidak terdapat dalam tradisi kiraah yang lazim. Namun, ia memperoleh tantangan keras, karena pada abad itu mulai muncul gerakan yang sangat kuat untuk membatasi kebebasan dalam pembacaan al-Quran yang dipelopori Imam Malik.

Pembatasan kebebasan dalam pembacaan al-Quran pada gilirannya melahirkan berbagai upaya untuk menghimpun ragam bacaan yang ditransmisikan dari generasi-generasi sebelumnya. Dikabarkan bahwa orang pertama yang meneliti serta menguji secara kritis jejak dan mata rantai periwayatan (*isnãd*) *variae lectiones* adalah Harun ibn Musa (w. sekitar 170 atau 180H), seorang penganut paham mu'tazilah. Namun, otoritas pertama paling berpengaruh dalam hal ini adalah Abu Ubayd al-Qasim ibn Salam (w. 838), yang menghimpun sekitar tiga puluh dua sistem kiraah – termasuk kiraah tujuh. Menyusul Ahmad ibn Zubayr ibn Muhammad al-Kufi (w. 871), yang menyusun suatu kitab tentang lima bacaan yang ada di kota-kota besar Islam ketika itu. Setelah itu, al-Qadli Isma'il ibn Ishaq al-Maliki (w. 895) menulis suatu kitab tentang kiraah yang menghimpun dua puluh ragam bacaan, termasuk kiraah tujuh. Khusus untuk kiraah tujuh, penghimpunnya yang termasyhur adalah Ibn Mujahid (w. 935). Pada masa selanjutnya, Muhammad ibn Jarir al-Thabari (w. 922), mufassir aliran "tradisional" paling terkemuka, menyusun suatu kitab yang menghimpun lebih dari dua puluh sistem bacaan. Tidak lama setelah al-Thabari, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Umar al-Dajuni (w. 935) menyusun suatu kitab tentang kiraah, di mana ia memasukkan al-Thabari sebagai salah satu dari imam kiraah sepuluh.[31]

Tetapi, dengan selesainya proses penyempurnaan aksara Arab yang mencapai bentuk finalnya menjelang penghujung abad ke-3H/9, aplikasinya dalam penyalinan *textus receptus* telah membawa bentuk keseragaman tekstual dan bacaan yang lebih luas, dibandingkan yang bisa dicapai teks utsmani dalam aksara orisinalnya. Sekalipun telah muncul sebelumnya gerakan yang mengupayakan keseragaman bacaan al-Quran, khususnya setelah promulgasi mushaf utsmani – sebagai antipoda gerakan yang menghendaki keragamannya – tetapi dengan teks atau naskah yang belum memadai, hasil yang dicapai gerakan itu pun sangat terbatas.

Eksistensi teks al-Quran yang lebih memadai, setelah diintroduksinya *scriptio plena* dalam penyalinan mushaf, telah

mendorong munculnya gerakan yang lebih kuat ke arah unifikasi bacaan pada masa berikutnya – sekitar awal abad ke-4H/10. Berbagai *variae lectiones* mulai disaring dengan *textus receptus* sebagai batu uji – yakni keselarasan bacaan dengan teks mushaf utsmani – di samping kriteria-kriteria utama lainnya, seperti keselarasan dengan kaidah bahasa Arab, dan *tawãtur,* yakni prinsip tentang transmisi suatu bacaan melalui mata rantai periwayatan (*asãnîd*) yang independen dan otoritatif dalam suatu skala yang sangat luas, sehingga menafikan kemungkinan terjadinya kesalahan atau kekeliruan.[32] Hasilnya, dengan dukungan penuh otoritas politik, ortodoksi Islam membatasi dan menyepakati eksistensi kiraah tujuh (*al-qirã'ãt al-sab'*) yang dihimpun Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn al-Abbas ibn Mujahid (w.935) – terkenal sebagai Ibn Mujahid, pakar kiraah dan ilmu-ilmu al-Quran dari Bagdad – sebagai bacaan-bacaan otentik atau *lectio vulgata* bagi *textus receptus*.

Tujuh kiraah yang dihimpun Ibn Mujahid, dalam rangka membantu program unifikasi bacaan al-Quran yang diupayakan para wazir dinasti Abbasiyah, Ibn Muqlah (w. 940) dan Ibn Isa (w. 946), pada faktanya bukanlah pilihan yang bersifat arbitrer. Di samping relatif memenuhi kriteria yang lazimnya digunakan ketika itu dalam penghimpunan dan penyaringan bacaan – yakni keselarasan dengan *textus receptus*, dengan bahasa Arab, dan *tawãtur* – tujuh kiraah tersebut pada faktanya juga mencerminkan sistem-sistem pembacaan al-Quran yang populer dan berlaku di berbagai wilayah utama Islam. Ketujuh sistem bacaan ini masing-masing memiliki dua riwayat (*riwãyah*) atau versi bacaan yang agak berbeda dan diturunkan melalui jalan periwayatan (*tharîq*, jamak: *thuruq*),[33] yang juga memiliki sejumlah perbedaan bacaan. Tujuh sistem bacaan al-Quran ini dan para perawinya dapat ditampilkan dalam tabel berikut:

Kiraah Tujuh dan Perawinya

No.	*Wilayah*	*Qãri'*	*Rãwî Pertama*	*Rãwî Kedua*
1.	Madinah	Nafi' (w. 785)	Warsy (w. 812)	Qalun (w. 835)
2.	Makkah	Ibn Katsir (w. 738)	Al-Bazzi (w. 864)	Qunbul (w. 903)
3.	Damaskus	Ibn Amir (w. 736)	Hisyam (w. 859)	Ibn Dakhwan (w. 856)
4.	Bashrah	Abu Amr (w. 770)	Al-Duri (w. 860)	al-Susi (w. 874)
5.	Kufah	Ashim (w. 745/6)	Hafsh (w. 796)	Syu'bah (w. 808/9)
6.	Kufah	Hamzah (w.772)	Khalaf (w. 843)	Khalad (w. 835)
7.	Kufah	Al-Kisa'i (w. 804)	Al-Duri (Hafsh)	Abu al-Harits (w. 854)

Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab 8, sejumlah otoritas Sunni telah mengklaim tujuh kiraah di atas sebagai *mutawãtir* dalam proses transmisinya, yang merupakan salah satu kriteria penerimaan keabsahan bacaan. Pandangan ini didasarkan pada sejumlah pertimbangan, yakni:

(i) Terdapat suatu konsensus (*ijmã'*) para sarjana Muslim dari masa yang sangat awal hingga ke masa kini tentang kemutawatirannya;
(ii) Perhatian penuh yang diberikan para sahabat Nabi dan generasi Muslim berikutnya kepada al-Quran pasti mencakup ketidakterputusan transmisi bacaannya;
(iii) Jika tujuh bacaan tidak ditransmisikan secara *mutawãtir*, maka al-Quran pun tidak dapat dipandang telah ditransmisikan secara berkesinambungan (*mutawãtir*); dan
(iv) Jika bacaan-bacaan tersebut tidak dipandang sebagai *mutawãtir*, maka hal yang sama bisa diterapkan pada beberapa terma al-Quran, seperti *malik* dan *mãlik*, yang akan membawa konsekuensi bahwa penerimaan salah satunya sebagai bacaan yang tepat akan merupakan bentuk kesewenang-wenangan yang tidak berdasar.[34]

Untuk butir pertama, secara sederhana bisa dikatakan bahwa sudut pandang berbeda yang muncul dalam Islam tentang kemutawatiran proses transmisi tujuh bacaan tersebut, justeru menunjukkan ketiadaan konsensus dalam hal ini. Butir kedua hanya merupakan argumen tentang kemutawatiran transmisi al-Quran, bukan kemutawatiran transmisi kiraahnya yang – sebagaimana akan ditunjukkan nanti – didasarkan pada *ijtihãd* pribadi, seperti tercermin dalam sejumlah ketidaksesuaiannya dengan teks utsmani dan gramatika bahasa Arab, atau pada mata rantai periwayatan tunggal. Dalam butir ketiga, terlihat pencampuradukan antara al-Quran dan kiraah. Perbedaan dalam gaya suatu kata, sebagaimana yang ada dalam kiraah, jelas tidak menegasikan kesepakatan tentang orisinalitas al-Quran. Contohnya, sekalipun terdapat banyak versi tentang rincian-rincian peristiwa hijrah, namun hal ini tidak menafikan kenyataan bahwa laporan-laporan tentang peristiwa itu sendiri telah ditransmisikan secara

mutawãtir. Sementara untuk butir terakhir, bisa dikatakan bahwa membatasi bacaan al-Quran pada kiraah tujuh juga merupakan kesewenang-wenangan, karena – sebagaimana diakui para ahli kiraah – terdapat beberapa kiraah lain yang lebih penting dan lebih dapat dipercaya ketimbang kiraah tujuh.[35]

Masalah kontroversial tentang kemutawatiran kiraah tujuh ini ada baiknya didudukkan dengan menelaah secara ringkas karir ketujuh imam kiraah tersebut dan orang-orang yang meriwayatkan dari mereka – yakni *riwãyãt* dan *thuruq*-nya.[36]

1. Nafi'

Nama lengkapnya adalah Nafi' ibn Abd al-Rahman ibn Nu'aim al-Madani, tetapi lazimnya dipanggil Abban atau Abu al-Hasan. Ia berasal dari Isfahan, kemudian menetap di Madinah dan meninggal di kota ini sekitar 785. Dikabarkan bahwa ia membaca al-Quran pada sekelompok *tãbi'în* – sekitar tujuh puluh orang – di Madinah. Masyarakat kota ini biasanya belajar al-Quran dari Nafi'. Ahmad ibn Hanbal menilainya tidak bagus dalam periwayatan hadits, sementara pakar hadits yang lain – seperti al-Duri, al-Nasa'i dan Ibn Hayyan – menilainya dapat dipercaya.

Ibn al-Nadim menyebut sejumlah nama yang meriwayatkan bacaan Nafi'. Tetapi, dua perawi langsungnya yang terkenal adalah Isa ibn Mina' ibn Wardan Abu Musa atau lebih populer sebagai Qalun (w. 835) – nama yang diberikan oleh Nafi', yang juga telah membesarkannya[37] – dan Utsman ibn Sa'id ibn Abd Allah ibn Sulaiman atau lebih populer sebagai Warsy (w. 812). Ibn Hajar menilai kiraah Qalun dapat dipercaya. Tetapi, dalam bidang hadits, hanya sejumlah kecil riwayatnya yang layak direkam. Tidak terdapat kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang orang-orang yang mentransmisikan bacaan Qalun *'an* Nafi'. Tetapi, dua nama yang lazim disebut dalam jalan periwayatan ini adalah Abu Nusyaith – melalui *tharîq* Ibn Buyan dan *tharîq* al-Qazaz – serta al-Hulwani – melalui *tharîq* Ibn Abi Mahran dan *tharîq* Ja'far ibn Muhammad.

Sementara Warsy, menurut Ibn al-Jazari (w. 833H), merupakan salah seorang pengajar kiraah al-Quran yang paling berhasil di Mesir pada masanya. Ia adalah otoritas yang terpercaya dan kompeten dalam pembacaan al-Quran, sekalipun bacaan yang dipilihnya agak berbeda dari Nafi'. Sebagaimana dengan Qalun,

tidak terdapat kesepakatan mengenai orang-orang yang mentransmisikan kiraah darinya. Tetapi, nama-nama yang lazimnya disebut dalam jalan periwayatan ini adalah: al-Azraq – melalui *tharîq* Ismail al-Nahhas dan *tharîq* Ibn Sayf – serta al-Ishfahani – melalui *tharîq* Ibn Ja'far dan *tharîq* al-Muthaw'i.

2. Ibn Katsir

Abd Allah ibn Katsir ibn Amr ibn Abd Allah ibn Zadzan ibn Firuzan ibn Hurmuz al-Makki – nama sebenarnya adalah Abu Sa'id atau menurut sejumlah informasi Abu Bakr – adalah imam kiraah keturunan Persia. Ia dilahirkan sebagai generasi kedua Islam (*tãbi'în*) di Makkah pada 665, dan meninggal di kota yang sama pada 738. Ia berada di bawah perlindungan Amr ibn al-Qamah al-Kinani. Nama panggilannya adalah al-Darani, karena pernah berprofesi sebagai penjual parfum.[38] Ia belajar bacaan al-Quran dari Abd Allah ibn al-Sa'ib al-Makhzumi, serta memperoleh persetujuan otoritatif dari Mujahid ibn Jabr dan Darbas, klien Ibn Abbas. Ali ibn al-Mudaini dan Ibn Sa'd menganggapnya dapat dipercaya, tetapi Abu al-'Ala' al-Hamadani memandangnya lemah atau tidak dikenal.

Terdapat dua nama besar yang meriwayatkan bacaan Ibn Katsir: yang pertama adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Abd Allah ibn al-Qasim ibn Nafi' ibn Abi Buzza atau al-Buzzi (w. 864), dan yang kedua adalah Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Khalid ibn Muhammad Abu Amr al-Makhzumi atau Qunbal (w. 903). Tetapi, sebagaimana terlihat dari masa hidupnya, kedua orang ini mempelajari bacaan Ibn Katsir melalui otoritas-otoritas perantara. Al-Buzzi merupakan *syaikh* kiraah di Makkah pada masanya, tetapi al-'Uqayli dan Abu Hatim menolak periwayatan haditsnya. Tidak terdapat kesepakatan tentang orang-orang yang meriwayatkan bacaan al-Buzzi *'an* Ibn Katsir, tetapi jalan periwayatannya yang populer adalah melalui *tharîq* Abu Rabi'ah – *via tharîq* al-Naqqas dan *tharîq* Ibn Bunan – serta *tharîq* Ibn al-Hubab – melalui *tharîq* Ibn Shalih dan *tharîq* Abd al-Wahid ibn Umar.

Perawi kedua bacaan Ibn Katsir, yakni Qunbal, juga merupakan *syaikh* kiraah di Hijaz pada masanya. Ia termasuk yang terbesar di kalangan orang-orang yang meriwayatkan bacaan dari Ibn Katsir. Al-Bazzi didahulukan dari Qunbal, karena sanadnya memiliki

kedudukan yang lebih tinggi. Sekalipun tidak ada konsensus tentang para perawi (*thuruq*) Qunbal, tetapi jalan periwayatannya yang populer adalah melalui *tharîq* Ibn Mujahid – via *tharîq* al-Samiri dan *tharîq* Shalih – serta *tharîq* Ibn Syanbudz – melalui *tharîq* Ibn al-Farah dan *tharîq* al-Syathawi.

3. Ibn Amir

Abd Allah ibn Amir ibn Yazid ibn Tamim ibn Rabi'ah ibn Amir al-Yahshabi, diberi gelar Abu Imran al-Yahshabi, dilahirkan pada 629 dan meninggal pada 736. Penulis *Fihrist*, selain mengabarkan bahwa ia belajar al-Quran pada Utsman, menyebutnya termasuk ke dalam generasi pertama tabiin di Damaskus. Masyarakat Siria memandangnya sebagai otoritas dalam bacaan al-Quran. Sembilan laporan yang berbeda telah diriwayatkan tentangnya, tetapi yang paling otentik adalah laporan yang mengemukakan bahwa ia belajar al-Quran dari al-Mugira. Namun, sejumlah laporan lainnya mengungkapkan ia tidak mengetahui dari siapa ia belajar kiraah.

Dua perawi yang meriwayatkan kiraah Ibn Amir adalah Ibn Ammar ibn Nushayr ibn Maysarah atau lebih populer dikenal dengan nama Hisyam (w. 859) dan Abd Allah ibn Ahmad ibn Basyir atau Ibn Dakhwan (w. 856). Kedua perawi ini pun mempelajari kiraah Ibn Amir melalui otoritas-otoritas perantara. Hisyam meriwayatkan kiraah Ibn Amir dari Arrak al-Muni dan Ayyub ibn Tamim dari Yahya al-Dzimari dari Abd Allah ibn Amir. Di kalangan pakar hadits, Hisyam dipandang dapat dipercaya. Tetapi, sejumlah otoritas lainnya, seperti al-Ajuri dan Ahmad ibn Hanbal, memandang periwayatan haditsnya tidak signifikan. Ibn Wara bahkan mengabarkan bahwa Hisyam meriwayatkan hadits dengan memungut bayaran. Sehubungan dengan bacaannya, Ahmad Ibn Hanbal berfatwa bahwa seseorang yang shalat di belakang Hisyam harus mengulangi shalatnya. Sumber-sumber yang ada tidak bersepakat tentang para perawi (*thuruq*) Hisyam, namun yang lazim disebut adalah melalui *tharîq* al-Hulwani – lewat *tharîq* Ibn Abdan dan *tharîq* al-Jammal – serta *tharîq* al-Dajuni – via *tharîq* Zayd ibn Ali dan *tharîq* al-Syadza'i.

Sementara Ibn Dakhwan mengambil kiraah dari Ayyub ibn Tamim, tetapi juga belajar pada al-Kisa'i ketika yang terakhir ini

datang ke Damaskus. Dalam suatu kesempatan ia pernah berujar bahwa ia telah tinggal di tempat al-Kisa'i selama tujuh bulan, dan membaca al-Quran hingga selesai di hadapannya lebih dari sekali. Orang-orang yang mentransmisikan (*thuruq*) bacaan Ibn Dakhwan adalah al-Akhfasy – melalui *tharîq* al-Naqqasy dan *tharîq* Ibn al-Akhram – serta al-Shuri – lewat *tharîq* al-Ramli dan *tharîq* al-Muthaw'i.

4. Abu Amr

Zabban ibn al-'Ala' ibn Ammar ibn Abd Allah ibn al-Hasan ibn al-Harits ibn Julhum ibn Khuza'i ibn Mazin ibn Malik ibn Amr al-Mazini, atau Abu Amr, lahir di Makkah pada 687, dibesarkan di Bashrah, dan meninggal pada 770. Dikabarkan ia belajar kiraah al-Quran di Makkah, Madinah, Kufah dan Bashrah pada sejumlah besar guru kiraah. Tidak satu pun di antara imam kiraah tujuh ataupun sepuluh yang memiliki guru mengaji sebanyak Abu Amr. Ia mempelajari bacaan al-Quran dari Hasan al-Bashri, Abu Ja'far, Humaid ibn Qais al-A'raj, Abu al-Aliyah Yazid ibn Ruman, Syaibah ibn Nashah, Ashim ibn Abu al-Najud, Ibn Katsir, Abd Allah ibn Abu Ishaq, Atha' ibn Abu Rabah, Ikrimah ibn Khalid al-Makhzumi, Ikrimah mawla Ibn Abbas, Muhammad ibn Jabr, Muhammad ibn Muhaishin, Nashr ibn Ashim, Yahya ibn Ya'mas, dan Sa'id ibn Jubair. Kiraahnya sangat populer di Siria lantaran seseorang yang berasal dari Irak telah mengajarkannya kepada masyarakat di kawasan tersebut. Di kalangan pakar hadits, ia dikenal dapat dipercaya. Sekalipun demikian, Abu Khaytsama melaporkan bahwa ia tidak menghafal hadits.

Tidak terhitung jumlah orang yang meriwayatkan kiraah Abu Amr, namun dua perawinya yang paling terkenal adalah Hafsh ibn Amr ibn Abd al-Aziz al-Duri al-Azadi, populer sebagai al-Duri (w. 860), dan Abu Syu'aib Shalih ibn Ziyad ibn Abd Allah, dikenal sebagai al-Susi (w. 874). Kedua orang ini mempelajari kiraah Abu Amr pada Yahya ibn al-Mubarak al-Yazidi. Menurut Ibn al-Jazari, al-Duri adalah orang yang dapat dipercaya, perekam varian bacaan yang akurat, dan yang pertama kali menghimpun ragam bacaan al-Quran. Sekalipun demikian, al-Daraqutni menganggapnya lemah. Tidak ada kesepakatan tentang orang yang meriwayatkan bacaan darinya, tetapi pada umumnya bacaan Abu Amr melalui

riwayat al-Duri diturunkan lewat *tharîq* Abu al Za'ra – via *tharîq* Ibn Mujahid dan *tharîq* al-Mu'addil – serta melalui *tharîq* Ibn Farah – lewat *tharîq* Ibn Abi Bilal dan *tharîq* al-Muthaw'i.

Sedangkan perawi kedua bacaan Abu Amr, yakni al-Susi, juga dipandang oleh Ibn al-Jazari sebagai orang yang dapat dipercaya dan perekam bacaan yang akurat, tetapi Muslim ibn Qasim al-Andalusi memandangnya lemah. Para perawi dari al-Susi juga diperselisihkan, namun pada umumnya bacaan Abu Amr yang diriwayatkan al-Susi diturunkan melalui *tharîq* Ibn Jarir – lewat *tharîq* Abd Allah ibn al-Husayn dan *tharîq* Ibn Habasy – serta melalui *tharîq* Ibn Jumhur – *via* *tharîq* al-Syaybani dan *tharîq* al-Syanabudzi.

5. Ashim

Nama lengkapnya adalah Ibn Abi al-Nujud Abu Bakr al-Asadi. Ibunya bernama Bahdalah, dan karena itu ia juga disebut dengan Ashim ibn Bahdalah. Ia wafat di Kufah pada 745/6. Ashim belajar al-Quran pada Abu Abd al-Rahman al-Sulami, Abu Maryam Zarr ibn Hubaisy dan Abu Amr al-Syaibani. Dilaporkan oleh Hafsh, salah satu perawi terkemukanya, bahwa Ashim mengajarkan kepadanya bacaan yang dipelajarinya dari Abu Abd al-Rahman al-Sulami, dan kepada Syu'bah – perawi Ashim lainnya – bacaan yang dipelajarinya dari Zarr ibn Hubaisy. Menurut Ibn Sa'd, Ashim dapat dipercaya, tetapi membuat kekeliruan dalam transmisi hadits. Al-Nasa'i menilainya dapat diterima, tetapi Ibn Kharasy mengemukakan bahwa hadits-hadits yang diriwayatkannya mengandung sejumlah hal yang tidak dapat diterima. Sementara al-Uqayli dan al-Daraquthni menilainya memiliki kelemahan dalam penghafalan hadits.

Ashim memiliki dua perawi langsung. Yang pertama adalah Ibn Sulaiman al-Asadi – terkenal sebagai Hafsh (w. 796), anak asuh yang dibesarkan sendiri oleh Ashim – dan yang kedua adalah Syu'bah ibn Ayyas ibn Salim al-Hannath al-Asadi, atau Syu'bah (w. 808/9). Menurut al-Dzahabi, Hafsh terpercaya dalam kiraah, konsisten dan akurat. Hafsh sendiri pernah berkata bahwa ia tidak menyalahi bacaan Ashim sedikit pun kecuali pada satu kata dalam 30:54, di mana ia membaca *dlu'f,* sedangkan Ashim membacanya sebagai *dla'f.* Tetapi, hal ini tidak seirama dalam periwayatan hadits.

Sejumlah pakar hadits, seperti Ibn Abi Hatim, al-Darimi, bahkan Bukhari dan Muslim, menilai hadits yang diriwayatkan Hafsh lemah dan tidak dapat direkam. Ibn Kharasy dan Ibn Hayyan juga menuduhnya telah merekayasa hadits. Tentang para perawi Hafsh, tidak terdapat kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang siapa yang telah meriwayatkan darinya. Namun, pada umumnya kiraah Hafsh *'an* Ashim diturunkan melalui dua jalur riwayat: *tharîq* Ubayd ibn Shabah – melalui *tharîq* Abu al-Hasan al-Hasyimi dan *tharîq* Abu Thahir ibn Abi Hasyim – serta *tharîq* Amr ibn Shabah – melalui *tharîq* al-Fil dan *tharîq* Zar'an.

Sementara Syu'bah, menurut al-Jazari, telah membaca tiga kali di hadapan Ashim untuk memperoleh pengakuan atas bacaan al-Qurannya. Ketika menjelang kematiannya, ia berkata kepada saudara perempuannya yang tengah menangisinya bahwa ia telah menyelesaikan penghimpunan delapan belas ribu bacaan al-Quran. Ia juga diakui di kalangan pakar hadits sebagai salah seorang sarjana besar dalam hadits nabawi. Tetapi, sebagian pakar hadits menilainya tidak akurat, banyak melakukan kekeliruan atau tidak menghafal hadits secara patut, meskipun diakui bahwa ia dapat dipercaya dan jujur. Sebagaimana dengan *qurrã'* lainnya, otoritas-otoritas di kalangan kaum Muslimin tidak bersepakat tentang para perawi Syu'bah. Namun biasanya bacaan Syu'bah *'an* Ashim diturunkan melalui dua jalan periwayatan. Jalan pertama melalui *tharîq* Yahya ibn Adam – lewat *tharîq* Syu'aib dan *tharîq* Abu Hamdun – serta jalan kedua melalui *tharîq* al-'Ulaymi – *via tharîq* Ibn Khulay' dan *tharîq* al-Razzaz.

6. Hamzah

Nama lengkapnya adalah Ibn Habib ibn Ammarah ibn Isma'il juga pernah berguru bacaan al-Quran pada Ja'far ibn Muhammad al-Shadiq – salah satu imam madzhab Syi'ah. Hamzah dikenal sebagai maha guru dalam kiraah, otoritas yang kompeten, terpercaya, dan tiada bandingannya. Abu Hanifah, demikian juga Sufyan al-Tsawri, bahkan pernah mengemukakan bahwa supremasi Hamzah atas orang-orang yang semasa dengannya terletak dalam masalah al-Quran dan ketaatan menjalankan kewajiban agama. Sejumlah pakar hadits, seperti Ibn Mu'in, al-Nasa'i, al-'Ijli, mengakuinya terpercaya. Tetapi, menurut al-Saji, Hamzah memiliki

ingatan buruk, sekalipun dapat dipercaya. Sekelompok *ahl al-hadîts* lainnya, di antaranya adalah Ahmad ibn Hanbal, bahkan mengeritik bacaan al-Qurannya dan menegaskan ketidaksahihan shalat yang menggunakan bacaannya. Abu Bakr ibn Ayyasy juga mendeklarasikan bacaan Hamzah sebagai *bid'ah*. Sementara Ibn Durayd menginginkan agar kiraah Hamzah lenyap dari Kufah.

Kiraah Hamzah ditransmisikan sejumlah perawi. Yang paling populer diantaranya adalah Khalaf ibn Hisyam (w. 843) dan Khallad ibn Khalid (w. 835). Tetapi, kedua perawi ini mempelajari bacaan Hamzah melalui otoritas-otoritas perantara. Khalaf merupakan salah satu imam kiraah sepuluh. Ia meriwayatkan kiraah Hamzah berdasarkan otoritas Sulaim yang mentransmisikannya dari Hamzah. Ia adalah orang yang terpercaya, terkemuka, zuhud, saleh dan terpelajar. Ia mengikuti bacaan Hamzah, tetapi berbeda dari sang imam pada 120 huruf. Para perawi Khalaf untuk kiraah Hamzah adalah *tharîq* Idris melalui *tharîq* Ibn Utsman, *tharîq* Ibn Miqsam, *tharîq* Ibn Shalih, dan *tharîq* al-Muthaw'i.

Sedangkan Khalad meriwayatkan bacaan Hamzah juga berdasarkan otoritas Sulaim. Ia merupakan imam atau maha guru dalam bacaan al-Quran, terpercaya, terpelajar, dan peneliti otentisitas hadits yang saksama. Tidak ada kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang para perawinya. Tetapi, pada umumnya dikatakan bahwa bacaan Hamzah yang diriwayatkannya diturunkan melalui *tharîq* Ibn Syadzan, *tharîq* Ibn al-Haytsam, *tharîq* al-Wazzan, dan *tharîq* al-Talhi.

7. Al-Kisa'i

Ali ibn Hamzah ibn Abd Allah ibn Bahman ibn Firuz al-Asadi – atau lebih populer dikenal dengan al-Kisa'i, karena pernah berihram hanya dengan satu kain – adalah seorang keturunan Persia yang tahun kematiannya tidak begitu jelas, tetapi sejumlah sumber menyebutnya pada 804. Ia membaca al-Quran pada Hamzah al-Zayyat sampai empat kali dan mendapat persetujuannya. Dilaporkan bahwa ia juga belajar bacaan al-Quran pada Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Abi Layla, Isa ibn Amr al-A'masy, Abu Bakr ibn Ayyasy, Sulaiman ibn Arqam, Ja'far al-Shadiq, al-'Azrami, Ibn Uyaina, serta meriwayatkan bacaan Syu'bah. Sekalipun demikian, al-Kisa'i sangat selektif dalam mengambil

bacaan. Ia menerima sebagian bacaan Hamzah dan menolak sebagian lainnya.

Al-Kisa'i memiliki dua perawi langsung untuk bacaannya. Yang pertama adalah Hafsh ibn Umar al-Duri, atau al-Duri – salah satu perawi bacaan Ashim, yang karir ringkasnya telah dikemukakan di atas – dan yang kedua adalah al-Laits ibn Khalid al-Marwazi al-Bagdadi, atau digelari Abu al-Harits (w. 854). Kiraah al-Kisa'i yang diriwayatkan Hafsh atau al-Duri diturunkan melalui dua jalan periwayatan: Yang pertama melalui jalan periwayatan Ja'far al-Nushaibi – melalui *tharîq* al-Julanda dan *tharîq* Ibn Dizawaihi. Yang kedua melalui jalan periwayatan Abu Utsman al-Dlarir – melalui *tharîq* Ibn Hasyim dan *tharîq* Ibn Syada'i.

Perawi kedua bacaan al-Kisa'i, Abu al-Harits, adalah orang yang terpercaya, cerdas, teliti, menguasai betul kiraah al-Kisa'i, dan perekam bacaan al-Quran yang kompeten. Ia juga meriwayatkan *a<u>h</u>ruf* dari Hamzah ibn al-Qasim al-ahwal dari al-Yazidi. Sekalipun tidak terdapat kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang orang-orang yang meriwayatkan kiraah Abu al-Harits *'an* al-Kisa'i, pada umumnya disebutkan dua jalan periwayatannya: Yang pertama adalah *tharîq* Muhammad ibn Yahya – melalui *tharîq* al-Baththi dan *tharîq* al-Qantari. Yang kedua adalah *tharîq* Salamah ibn Ashim – lewat *tharîq* Tsa'lab dan *tharîq* Ibn Farah.

Informasi biografis ketujuh imam kiraah terpopuler berikut data para perawi dan *thuruq*-nya di atas memperlihatkan bahwa mata rantai periwayatan yang bersifat *mutawãtir* hanya bermula dari para imam kepada para perawi di bawahnya. Sementara kemutawatiran transmisinya dari Nabi kepada para imam tersebut, terlihat sangat meragukan dan secara jelas bisa dikategorikan sebagai *akhbãr al-ã<u>h</u>ãd* (periwayatan tunggal). Mata rantai perawinya, seperti terlihat, tidak mencapai jumlah yang dibutuhkan untuk dipandang sebagai *tawãtur*. Al-Zarkasyi (w. 794H) dengan tepat menyimpulkan bahwa kiraah tujuh ditransmisikan secara *mutawãtir* dari ketujuh imam kiraahnya; sementara terdapat alasan yang kuat untuk menolak pernyataan tentang periwayatannya secara *mutawãtir* dari Nabi kepada ketujuh imam tersebut. Mata rantai periwayatan tujuh bacaan ini telah direkam dalam berbagai kitab kiraah, yang justeru memperlihatkan bahwa ketujuh bacaan itu diriwayatkan secara suksesif melalui transmisi tunggal.[39] Sebagai gambaran umum, bisa

dikemukakan bahwa dari sudut pandang mata rantai periwayatan, bacaan Nafi‘ dan Ashim terlihat lebih baik kualitasnya dibandingkan bacaan tujuh lainnya.[40]

Sekalipun diklaim bahwa kiraah tujuh dipilih berdasarkan kriteria keselarasannya dengan *textus receptus* utsmani, namun tujuh kiraah itu juga memiliki sejumlah kecil penyimpangan dari *gestalt* teks tersebut. Bentuk teks حى (*h̲ayya*) dalam 8:42, misalnya, dibaca oleh Nafi‘, al-Bazzi *‘an* Ibn Katsir, dan Abu Bakr *‘an* Ashim sebagai *h̲ayiya*, yang tentunya mesti disalin dalam bentuk teks semacam ini: حيى .[41] Demikian pula, bentuk teks اتين الله (*ãtãni* atau *ãtãnî-llãh*) dalam 27:36, dibaca oleh Nafi‘, Abu Amr dan Hafsh *‘an* Ashim sebagai *ãtãniya-llãh* (اتيني الله).[42] Sekalipun demikian, kasus-kasus semacam ini masih bisa dikatakan berada dalam batas-batas kebebasan ortografis, karena gaya penulisan teks utsmani juga mengenal penghilangan huruf ۃ atau مي .[43]

Tetapi, penyimpangan radikal terhadap bentuk teks paling sering muncul dalam bacaan Abu Amr. Bentuk teks ننسها (*nunsihã*) dalam 2:106, dibaca oleh Abu Amr – juga Ibn Katsir – sebagai ننسئها (*nansa'hã*).[44] Demikian pula, bentuk teks اقتت (*uqqitat*) dalam 77:11, dibaca Abu Amr sebagai *wuqqitat*.[45] Bentuk teks لاهب (*liahaba*) dalam 19:19, dibacanya sebagai *liyahaba* – sebagaimana juga dibaca oleh Nafi‘.[46] Dalam kasus-kasus semacam ini, bacaan-bacaan kanonik atau *lectio vulgata* memperlihatkan bentuk kompromi lama: membaca lain dari yang tertulis. Sebagai wakil untuk praktek semacam ini, nama Ashim al-Jahdari biasanya disebutkan.

Sejumlah varian lainnya juga bisa ditelusuri dalam bacaan kanonik yang tujuh. Ibn Katsir, Abu Amr, Ibn Dakhwan *‘an* Ibn Amir, Hafsh *‘an* Ashim, dan Hamzah, membaca *salãsila* (سلاسل) untuk 76: 4, sementara Abu Amr membacanya sebagai *salãsilã* (سلاسلا).[47] Nafi‘, Ibn Katsir dan Ashim membaca *yaqushshu* (يقص) untuk 6:57, sementara lainnya membaca *yaqdli* (يقض).[48] Dalam kasus-kasus semacam ini, perbedaan bacaan yang muncul bisa dipulangkan pada *scriptio defectiva* yang digunakan untuk menyalin *textus receptus*.[49]

Secara keseluruhan, bisa dikatakan bahwa yang paling tergantung atau relatif sesuai dengan teks konsonantal utsmani adalah bacaan Ibn Amir; yang agak mandiri atau tidak begitu terikat dari teks tersebut adalah bacaan Abu Amr, menyusul bacaan

Hamzah. Sementara sejumlah kecil ketidaksesuaian dengan *textus receptus* juga masih dapat dilacak dalam dua sistem bacaan dari kiraah tujuh yang digunakan dewasa ini di dunia Islam, yakni Hafsh *'an* Ashim – yang digunakan mayoritas umat Islam – dan Warsy *'an* Nafi'. Namun, teks konsonantal utsmani itu sendiri hingga kini umumnya belum terusik dengannya.

Sekalipun diklaim bahwa kiraah tujuh memenuhi kriteria keselarasan dengan kaidah kebahasaan Arab, tetapi suatu kontroversi yang akut muncul di kalangan otoritas Muslim mengenai kekeliruan kebahasaan bacaan-bacaan tersebut. Ibn Jarir al-Thabari, misalnya, mempertanyakan dalam berbagai kesempatan keabsahan bahasa sejumlah bacaan dalam sistem kiraah tujuh.[50] Zamakhsyari, pakar bahasa penganut paham Mu'tazilah, juga melakukan hal yang sama dalam tafsirnya,[51] seperti mufassir-mufassir klasik lainnya.

Beberapa ilustrasi tentang kekeliruan linguistik semacam ini bisa dikemukakan. Nafi', misalnya, dipersalahkan pakar bahasa ketika membaca kata *nabîyîna* dalam 2:58 sebagai *nabî'îna*, atau kata *al-barîyah* dalam 98:6 sebagai *al-barî'ah* – sebagaimana juga dibaca dalam kiraah Ibn Dakhwan *'an* Ibn Amir – serta kata *'asaytum* dalam 2:246 sebagai *'asîtum*.[52] Senada dengan itu, al-Zarkasyi menolak pilihan Hamzah ketika membaca kata *wa-l-arhãma* dalam dalam 4:1 sebagai *wa-l-arhãmi*. Abu Zayd, al-Ashma'i dan Ya'qub al-Hadlrami menyalahkan Hamzah ketika membaca kata *mushrikhiyya* dalam 14:22 sebagai *mushrikhiyyî*. Mereka juga mengeritik Abu Amr ketika menyambung ungkapan al-Quran *yagfir lakum* menjadi *yagfir-rakum*. Penyingkatan ini bahkan dipandang al-Zajjaj sebagai kekeliruan yang buruk sekali.[53] Sementara para pakar gramatik Bashrah secara kompak menolak bacaan Ibn Amir untuk ungkapan *zayyana ... qatla awlãdihim syurakã'uhum* dalam 6:137 sebagai *zuyyina ... qatlu awlãdahum syurakã'ihim*.[54] Dengan berbagai kritisisme semacam ini, dalam penilaian akhir dapat dikemukakan bahwa bacaan Abu Amr dan al-Kisa'i merupakan bacaan-bacaan dalam tradisi kiraah tujuh yang mencapai tataran kefasihan bahasa tertinggi.[55]

Barangkali lantaran berbagai kelemahan yang ada dalam kiraah tujuh inilah yang menyebabkan munculnya reaksi dari sejumlah otoritas Muslim ketika pembatasan bacaan kanonik kepada ketujuh

sistem bacaan tersebut ditetapkan. Sejumlah otoritas Muslim, misalnya, mulai berbicara tentang "tiga *qurrã'* setelah yang tujuh" (yakni kiraah sepuluh, *al-qirã'ãt al-'asyr*) dengan dua versi (*riwãyah*) untuk setiap bacaan; atau "empat *qurrã'* setelah yang sepuluh" (yakni kiraah empat belas, *al-qirã'ãt al-arba'ah 'asyr*, sekalipun hanya dengan satu versi (*riwãyah*) untuk bacaan-bacaan tertentu. Tiga imam setelah yang tujuh adalah:

(1) Abu Ja'far al-Makhzumi al-Madani – nama aslinya adalah Yazid ibn al-Qa'qa' (w. 747) – yang populer di wilayah Madinah. Ia memiliki dua perawi, yakni Abu al-Harits Isa ibn Wardan, atau terkenal sebagai Isa (w. 777), dan Sulaiman ibn Muslim ibn Jammaz Abu al-Rabi' al-Zuhri, atau terkenal sebagai Ibn Jammaz (w. 786).
(2) Ya'qub al-Hadlrami – nama lengkapnya adalah Ya'qub ibn Ishaq ibn Zayd ibn Abd Allah Abu Muhammad al-Hadlrami (w. 820) – yang populer di wilayah Bashrah. Dua perawi yang meriwayatkan bacaan Ya'qub adalah Muhammad ibn Mutawakkil Abu Abd Allah al-Lu'lu'i al-Bashri, atau dikenal sebagai Ruways (w. 949), dan Abu al-Hasan ibn Abd al-Mu'min al-Hudzali, dikenal sebagai Ruh (w. 848/9).
(3) Khalaf ibn Hisyam al-Bazzar, atau Khalaf – salah seorang perawi bacaan Hamzah – yang populer di Kufah.[56] Kiraah Khalaf diriwayatkan oleh Ishaq ibn Ibrahim ibn Utsman Abu Abd Allah ibn Ya'qub, atau dikenal dengan Ishaq (w. 899), dan Idris ibn Abd al-Karim al-Haddad Abu al-Hasan al-Bagdadi, atau dikenal dengan Idris (w. 904).

Sementara empat imam setelah yang sepuluh – yakni setelah sepuluh imam kiraah di atas – adalah:

(1) Ibn Muhaishin – nama lengkapnya Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Makki (w. 740) – dari kota Makkah;
(2) Abu Muhammad Yahya ibn al-Mubarak, terkenal dengan al-Yazidi (w. 817), dari kota Bashrah;
(3) Abu Sa'id al-Hasan ibn Yasar, atau dikenal sebagai al-Hasan al-Bashri (w. 728), dari Bashrah; dan

(4) Abu Muhammad Sulaiman ibn Mihran, lebih dikenal sebagai al-A'masy (w. 765).

Sejumlah sarjana muslim lainnya, sebagaimana diungkapkan al-Jaza'iri, juga mempermasalahkan seleksi Ibn Mujahid terhadap ketujuh bacaan tersebut.[57] Abu al-Abbas ibn Ammardan Abu Muhammad al-Makki, misalnya, mengecam Ibn Mujahid karena membuang nama Ya'qub – salah satu imam kiraah sepuluh dalam daftar di atas – dari jajaran bacaan tujuh dan menggantikannya dengan al-Kisa'i.[58] Demikian pula, seperti telah disinggung, al-Dajuni memasukkan al-Thabari sebagai salah satu dari imam kiraah sepuluh.[59] Sementara al-Suyuthi, menyitir gagasan sejumlah besar otoritas Muslim lainnya yang menentang pembatasan Ibn Mujahid atas kiraah tujuh.[60]

Berbagai sudut pandang dan daftar para imam kiraah yang berbeda di atas merefleksikan perdebatan-perdebatan sengit yang terjadi di kalangan sarjana-sarjana Muslim dari berbagai mazhab dan pertarungan berbagai kecenderungan yang berbeda dalam masyarakat Muslim. Namun, lantaran dukungan yang kuat dari otoritas politik, akhirnya tujuh bacaan yang dihimpun Ibn Mujahid diakui dan disepakati ortodoksi Islam sebagai bacaan resmi untuk *textus receptus* utsmani. Berbagai penyimpangan terhadapnya kemudian diupayakan untuk diperas keluar dari lingkungan umat Islam. Upaya untuk mempertahankan pandangan ortodoksi dan menggagalkan usaha-usaha yang bertujuan mengubahnya dapat dilihat dalam dua peristiwa yang terjadi pada 934 dan tahun berikutnya.

Pada 934, Abu Bakar Muhammad ibn al-Hasan ibn Ya'qub ibn al-Hasan ibn Miqsam al-'Aththar – terkenal dengan sebutan Ibn Miqsam (w. 944),[61] seorang *qãrî'* dan pakar bahasa terkemuka di Bagdad – dalam suatu persidangan resmi di hadapan otoritas politik, *fuqahã'* dan *qurrã'*, diancam serta dipaksa menarik pandangannya bahwa seorang Muslim berhak memilih bacaan dalam kerangka konsonantal apapun yang selaras dengan kaidah kebahasaan dan memiliki makna yang masuk akal, meski tidak seorang pun yang pernah membaca seperti itu. Ia dipaksa menyatakan pertobatannya dan menandatangani sebuah *mahdlar* ("berita acara," "pernyataan resmi") bahwa ia akan meninggalkan

bacaan "khusus"-nya. Namun, diberitakan belakangan – setelah wafatnya Ibn Mujahid, orang yang telah menentang dan menyebabkannya diadili – ia kembali kepada bacaan khususnya. Satu-satunya contoh tentang bacaan Ibn Miqsam yang sampai kepada kita adalah kata *najîyan* dalam 12:80 telah dibacanya sebagai *nujabã'a*, yang dipandang oleh oposan-oposannya sebagai tidak masuk akal dan tidak bisa disetujui, karena baik vokalisasi maupun pemberian titik-titik diakritis penanda konsonan telah menyimpang dari kelaziman.[62] Tetapi, bacaan Ibn Miqsam, dalam kenyataannya, bukanlah hal yang aneh di masa-masa sebelumnya. Sebagaimana telah disinggung di atas, upaya semacam ini juga pernah dilakukan oleh al-Tsaqafi.

Pada tahun berikutnya (935), sarjana Muslim lainnya, Muhammad ibn Ahmad ibn Ayyub ibn Syanabudz (w. 939), guru Ibn Miqsam, diadili wazir Ibn Muqla di depan para hakim, *fuqahã'* dan *qurrã'* karena pandangannya yang membolehkan kaum Muslimin menggunakan bacaan Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b. Orang yang mengadukan dan mengupayakan pengadilannya adalah Ibn Mujahid. Di depan pengadilan tersebut, ia dipersalahkan dan dihukum dera – bahkan, sebagaimana diberitakan Ibn al-Nadim, Ibn Muqla yang menjalankan eksekusi itu sendiri[63] – serta dipaksa bertobat. Barangkali lantaran penolakannya, ia lalu dipenjara. Akhirnya, setelah menandatangani surat pernyataan tobat dan bersalah atas bacaan-bacaan non-utsmaninya serta mengakui bahwa versi bacaan utsmani sebagai yang paling benar – sebagaimana direkam Ibn al-Nadim – ia lalu memperoleh kembali kebebasannya.[64] Bacaan-bacaan Ibn Syanabudz yang menyimpang dari tradisi teks dan bacaan utsmani bisa ditemukan dalam sejumlah sumber.[65] Penelusuran terhadap berbagai bacaan Ibn Syanabudz menyampaikan kepada kesimpulan bahwa ia mengikuti bacaan-bacaan yang ada dalam mushaf para sahabat Nabi atau mushaf-mushaf pra-utsmani.[66]

Dua kasus di atas memperlihatkan bahwa mulai saat itu *variae lectiones* di luar tradisi teks utsmani tidak lagi diakui keabsahannya, dan upaya-upaya penyelarasan kiraah dengan bahasa berdasarkan nalar (*'alã qiyãs al-'arabiyah*) – secara teknis disebut *irtijãl* – dipandang sebagai hal yang tabu (*bid'ah*). Penolakan bacaan di luar tradisi teks utsmani – atau tegasnya di luar bacaan kanonik

yang tujuh – bisa dilihat dari pengelompokkan bacaan-bacaan al-Quran ke dalam tiga kategori utama: (i) bacaan *mutawãtir* – suatu istilah yang dipinjam dari terminologi *mushthala<u>h</u> al-<u>h</u>adîts* (kritik hadits) dan *ushûl al-fiqh* – yaitu kiraah tujuh, yang dipandang sebagai bacaan kanonik untuk *textus receptus*; (ii) bacaan *masyhûr*, yaitu kiraah sepuluh dan kiraah para sahabat Nabi, yang tidak lagi digunakan dalam makna umum "diakui", tetapi – menurut terminologi *mushthala<u>h</u>* – merujuk kepada peringkat kedua setelah *tawãtur*; dan (iii) bacaan *syãdzdz*, yaitu bacaan di luar kiraah yang diakui. Di sini diperdebatkan apakah ia mencakup bacaan di luar bacaan tujuh, bacaan sepuluh, dan lainnya. Skala penuhnya adalah pengelompokan bacaan al-Quran ke dalam 4 kategori: (i) *mutawãtir*, (ii) *masyhûr*; (iii) *a<u>h</u>ad*; dan (iv) *syãdzdz*.[67] Tetapi, dalam kenyataannya, hanya ada dua kategori bacaan al-Quran yang diakui secara umum pada tataran *praxis*: bacaan kanonik (*mutawãtir*), menunjuk kepada kiraah tujuh, dan bacaan non-kanonik (*syãdzdz*), merujuk kepada bacaan-bacaan di luar kiraah tujuh. Kategorisasi semacam ini barangkali bisa dirujukkan kepada penggunaan bahasa yang mempertentangkan bacaan tujuh dan *syãdzdz*, serta dapat dikembalikan kepada Ibn Mujahid sendiri. Ia telah menyusulkan sebagai pelengkap *Kitãb al-Sab'* – yang mengemukakan tentang kiraah tujuh – suatu risalah yang diberinya judul *Kitãb al-Syawãdzdz* (bentuk jamak dari *syãdzdz*).

Eliminasi berbagai bentuk penyimpangan terhadap mushaf utsmani ini hanya merupakan salah satu dari proses-proses besar ke arah unifikasi teks dan bacaan al-Quran. Faktor yang mempengaruhi proses tersebut adalah prinsip mayoritas (*ijmã'*) atau kecenderungan umum yang berkonvergensi dalam perkembangan Islam. Seperti terlihat, proses unifikasi telah mewarnai sejarah teks al-Quran selama abad pertama Hijriah dan hampir mencapai tujuannya pada masa Ibn Mujahid, di mana bentuk tradisionalisme yang kaku berhasil memapankan diri.

Proses unifikasi bacaan untuk *textus receptus* yang luar biasa itu, bisa dilihat secara sambil lalu dalam komparasi daftar bacaan non-kanonik dan sejumlah kecil ketidaksesuaian dengan teks utsmani yang terdapat dalam kiraah tujuh. Akan terlihat secara nyata bahwa tidak hanya ragam bacaan yang bersinggungan dengan aspek bahasa atau teknis dari teks telah dihilangkan, tetapi

keragaman dialektis juga telah dibatasi sampai ke taraf yang sangat minim. Salah satu buktinya adalah pengucapan *bihû, fîhu* atau *fîhû*, dan lainnya, untuk kata-kata *bihî, fîhi* atau *fîhî*, yang hampir-hampir telah menghilang eksistensinya dalam literatur-literatur kiraah.[68]

Dalam kiraah-kiraah kanonik, proses unifikasi bacaan juga dapat ditelusuri, terutama dalam kaitannya dengan bacaan lama dan bacaan baru di suatu wilayah yang sama. Contohnya adalah dalam sejumlah besar bacaan di mana Nafi' menyimpang dari seniornya, Abu Ja'far, dan meninggalkan bacaan yang terisolasi; atau, yang sangat jarang terjadi, ia meninggalkan bacaan seniornya yang telah tersebar luas dan menerima bacaan yang jarang digunakan. Sementara dalam kasus lainnya, ia terlihat mempertukarkan bacaan-bacaan terkenal antara satu dengan lainnya.[69] Kasus-kasus semacam ini bukanlah kebetulan. Dalam kenyataannya, Nafi' menyadari bahwa bacaannya selaras dengan bacaan mayoritas, sebagaimana ditunjukkan oleh sejumlah pernyataannya, misalnya: "Aku telah membaca al-Quran di depan 70 orang tabiin, apabila ada dua di antaranya yang bersepakat tentang suatu bacaan, maka aku ambil bacaan itu, dan bila ada satu yang menyimpang, maka kutinggalkan, hingga kuhimpun kiraah ini."[70]

Aplikasi *ikhtiyãr* – demikian istilah teknis untuk seleksi berbagai ragam bacaan – oleh Nafi' dalam penghimpunan bacaannya, juga memiliki kemiripan dengan yang dilakukan oleh al-Kisa'i. Yang terakhir ini dikabarkan pernah berujar bahwa ia telah menyeleksi (*ikhtãra*) dari kiraah Hamzah dan kiraah lainnya suatu bacaan moderat (*mutawassithah*) yang tidak menyimpang dari jejak-jejak yang ditinggalkan imam-imam kiraah sebelumnya.[71]

Hal pertama yang disepakati dalam proses unifikasi ini, dilihat dari karakteristik tulisan, adalah titik-titik diakritis untuk kerangka-kerangka konsonantal yang sama. Kiraah Hasan al-Bashri – salah satu imam kiraah empat belas yang paling senior – masih memiliki banyak karakteristik pemberian titik diakritis yang khas, sekalipun ia telah mulai menapaki titik balik ke arah kesepakatan.[72] Sementara dalam bacaan tujuh, perbedaan pemberian titik diakritis terlihat sangat jarang.[73] Sementara untuk kasus perbedaan vokalisasi kerangka konsonantal sejenis, suatu teknik penafsiran yang cukup

maju dikembangkan untuk memungkinkan pemaknaan yang beragam terhadap teks; atau di sisi lain, untuk mencapai tujuannya, dilakukan penyimpangan vokalisasi teks atau pengubahan kerangka konsonantalnya, melalui penafsiran. Contohnya adalah tata cara berwudlu dalam 5:6, tepatnya pada ungkapan وارجلكم . Terdapat dua bacaan di sini dalam tradisi kiraah tujuh: (i) Nafi‘, Ibn Amir, Hafsh *‘an* Ashim dan Kisa'i membaca *wa arjulakum*, yang bermakna bahwa kaki mesti dibasuh; (ii) Ibn Katsir, Abu Amr, Abu Bakr *‘an* Ashim dan Hamzah membaca *wa arjulikum*, yang berarti kaki cukup diusap. Hasan al-Basri membaca bagian ini dengan sebuah kompromi: *wa arjulukum*. Dengan demikian, bacaan ini menunjukkan kepada suatu kalimat baru, dan predikat kalimat tersebut dapat merujuk kepada pembasuhan kaki ataupun pengusapannya dalam berwudu. Keseluruhan mazhab fikih Sunni – kecuali Syi‘ah – sepakat tentang kewajiban membasuh kaki dalam kasus ini. Namun, bacaan *wa arjulikum* yang terdapat dalam sebagian tradisi kiraah tujuh tetap dipertahankan.

Uraian-uraian sejauh ini memperlihatkan bahwa proses unifikasi bacaan al-Quran berlangsung dalam dua etape: Pertama, unifikasi bacaan di dalam suatu wilayah (*mishr*); dan kedua, unifikasi bacaan antara wilayah-wilayah (*amshãr*). Kedua proses ini ditempuh melalui apa yang secara teknis disebut sebagai *ikhtiyãr* yang berorientasi kepada prinsip mayoritas. Tetapi, proses unifikasi ini – yang di masa itu tengah berada di etape kedua – terputus ketika gagasan tradisionalisme Ibn Mujahid yang kaku mendominasi dunia Islam. Gagasan ini tidak memperkenankan lagi penggabungan antara ragam-ragam bacaan yang memiliki asal-usul berbeda, dan menuntut bahwa setiap sistem bacaan al-Quran mesti disampaikan dalam keseluruhan bentuknya tanpa perubahan. Seandainya proses perkembangan unifikasi tersebut tidak terganggu, besar kemungkinannya suatu bacaan resmi untuk *textus receptus* utsmani bisa dicapai berdasarkan prinsip mayoritas, ketimbang menjadikan salah satu di antara bacaan-bacaan kanonik – yang tidak satu pun darinya bebas dari kritisisme, seperti ditunjukkan di atas – sebagai bacaan standar atau semacam supremasi kanonik. Namun, sebagaimana akan ditunjukkan di bawah, kecenderungan umum tradisionalisme inilah yang belakangan berlaku di dunia Islam.

Upaya untuk mengkritisi setiap ragam bacaan memang masih

berlangsung selama beberapa waktu setelah Ibn Mujahid, seperti yang dilakukan oleh al-Thabari, al-Bagawi (w. 1117) dan Zamakhsyari dalam tafsir mereka. Bahkan, dalam kasus al-Thabari, terlihat bahwa ia secara sadar menjalankan *ikhtiyãr* dalam *magnum opus*-nya – yakni dalam kitab tafsirnya – yang berorientasi kepada prinsip mayoritas, untuk membangun suatu sistem bacaan tersendiri.[74] Tetapi, upaya-upaya semacam ini tidak membawa pengaruh yang berarti dalam pandangan dunia tradisional, dan kehilangan makna serta kekuatannya ketika berhadapan dengan ortodoksi Islam yang didominasi gagasan Ibn Mujahid.

Kegagalan upaya-upaya di atas barangkali bisa juga dikaitkan dengan kecenderungan umum yang mulai muncul ketika itu – sekitar abad ke-10 – yang memandang bahwa gerbang *ijtihãd* telah tertutup. Memang tidak terdapat rekaman apapun mengenai pernyataan resmi penutupan pintu *ijtihãd*, tetapi mayoritas ulama pada masa itu mulai memandang bahwa seluruh permasalahan keagamaan yang esensial telah dibahas secara tuntas dan, karena itu, pelaksanaan *ijtihãd* tidak lagi diizinkan.[75] Dengan demikian, upaya untuk mengaplikasikan *ikhtiyãr*, dalam rangka membangun suatu sistem bacaan yang tersendiri, tentunya merupakan hal yang tidak diperkenankan lagi selaras dengan *elan* dasar yang menjiwai penutupan gerbang *ijtihãd*.

Ikhtiyãr memang masih juga dijalankan setelah Ibn Mujahid, tetapi pada umumnya telah mengalami proses pemiskinan konseptual, seirama dengan degradasi dalam konseptualisasi *ijtihãd* – yakni *ijtihãd* mutlak tidak lagi diakui eksistensinya, dan yang dibolehkan hanyalah *ijtihãd* parsial yang terbatas penggunaannya pada penjelasan, aplikasi dan penafsiran dari hal-hal yang telah dirumuskan.[76] Sejumlah besar otoritas yang mempraktekkan *ikhtiyãr* tidak lagi menyeleksi berbagai bacaan untuk membangun sistem bacaannya yang tersendiri, tetapi hanya untuk memilih di antara berbagai riwayat dalam suatu sistem bacaan kanonik, di mana diputuskan memilih salah satu dari berbagai transmisi yang berbeda tentangnya dan mengisi kekosongan-kekosongan di dalam sistem tersebut. Ilustrasi klasik tentangnya bisa dikemukakan dalam kasus ketika Ibn Mujahid "memilih" salah satu dari dua riwayat bacaan Abu Bakr *'an* Ashim untuk 18:96, yakni *îtûnî* dan *ãtûnî*. Dalam kasus ini Ibn Mujahid

memilih bacaan *ãtûnî*.[77] Bentuk *ikhtiyã*r yang lebih lemah lagi dipraktekkan oleh Abu Muhammad Abd Allah ibn Muhammad Yusuf-effendi-zade (w. 1176), ketika memberi pijakan bagi "seleksi"-nya atas berbagai perbedaan periwayatan dalam bacaan sepuluh.[78]

Kecenderungan yang kuat ke arah standardisasi bacaan semakin mengkristal pada masa-masa selanjutnya. Penemuan mesin cetak oleh Johanes Guetenberg di Mainz, Jerman, pada abad ke-15 dan penggunaannya dalam pencetakan al-Quran,[79] telah mempercepat penyebaran naskah yang dicetak menurut suatu sistem bacaan. Sekalipun sistem bacaan yang tujuh disepakati dalam teorinya sebagai bacaan-bacaan otentik al-Quran, dalam kenyataannya hanya dua dari empat belas versi (*riwãyãt*) bacaan tersebut yang dicetak dan digunakan dewasa ini di dunia Islam. Versi pertama, Warsy *'an* Nafi', digunakan sejumlah kecil kaum Muslimin di daerah barat dan barat laut Afrika, serta di Yaman, khususnya di kalangan sekte Zaydiyah. Sementara versi kedua, Hafsh *'an* Ashim, digunakan mayoritas kaum Muslimin di hampir seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Pencetakan al-Quran edisi standar Mesir pada 1923 yang disalin dengan bacaan Hafsh *'an* Ashim telah menjadikannya semacam supremasi kanonik, dan dapat dibayangkan bahwa pada masa-masa mendatang bacaan Hafsh *'an* Ashim akan mengeliminasi eksistensi tertulis bacaan lainnya yang tersisa. Indikasinya barangkali bisa dilihat dalam publikasi karya-karya tafsir lama. Jadi, ketika karya tafsir sarjana Muslim Yaman terkemuka, al-Syawkani (w. 1839), diterbitkan, maka teks al-Quran di dalam naskah aslinya yang disalin dengan bacaan Warsy *'an* Nafi' telah diganti dengan bacaan Hafsh *'an* Ashim. Demikian pula, negeri-negeri Muslim telah menjadikan al-Quran edisi Mesir sebagai panutan dalam berbagai pencetakan al-Quran. Bahkan, edisi ini mulai menggantikan teks al-Quran edisi Fluegel dalam penggunaannya di dunia akademik Barat sejak perempatan terakhir abad ke-20.[80]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa proses unifikasi teks dan bacaan al-Quran yang dimotori oleh Khalifah Utsman – yang mencapai kemajuan berarti pada penghujung abad ke-3H/9, dengan selesainya penyempurnaan aksara Arab yang digunakan untuk menyalin al-Quran, dan pada permulaan abad ke-4H/10,

dengan penerimaan ortodoksi atas tujuh bacaan yang dihimpun Ibn Mujahid – baru mencapai titik kulminasi dengan dipublikasikannya al-Quran edisi standar Mesir pada 1923. Edisi Mesir ini, seperti terlihat, telah berhasil menciptakan keseragaman yang hampir bersifat absolut dalam teks dan bacaan al-Quran.

Eksistensi keragaman bacaan dirasakan tidak lagi menyenangkan bagi kaum Muslimin modern. Sekte Ahmadiyah, misalnya, secara tegas menolak keberadaan bacaan yang tujuh ataupun keragaman bacaan pra-utsmani untuk kepentingan dakwahnya. Demikian pula, proposal yang diajukan Labib as-Said pada 1959 untuk merekam dalam bentuk *audio* bacaan-bacaan *mutawãtir* dan *masyhûr*[81] telah mengalami jalan panjang yang berliku-liku dan hanya berhasil menelurkan rekaman bacaan Hafsh *'an* Ashim – bacaan yang digunakan untuk menyalin al-Quran edisi standar Mesir, rujukan mayoritas umat Islam di seluruh dunia.[82] Dorongan kuat ke arah standardisasi tampaknya yang telah menggagalkan upaya as-Said untuk melindungi sebagian kecil warisan al-Quran.

Tetapi, implikasi dari proses standardisasi ini, dalam kenyataannya, telah mempersempit ruang gerak berbagai upaya untuk memikirkan kembali Islam yang secara setia berpijak pada akar spiritualnya. Hal ini dikarenakan upaya-upaya semacam itu hanya bisa bertumpu pada tradisi teks dan bacaan tunggal yang disepakati, atau – meminjam istilah yang digunakan Mohammed Arkoun – berpijak pada "Korpus Resmi Tertutup."[83]

Catatan:

1 Thahir ibn Shalih ibn Ahmad al-Jaza'iri, *al-Tibyãn*, (Kairo: al-Manar, 1915), p. 86.

2 Disebutkan sekitar 21 orang sahabat Nabi yang telah meriwayatkan hadits ini, sehingga dalam ilmu hadits dikatakan mencapai derajat *mutawãtir*. Lihat Suyuthi, *Itqãn*, I, p. 46 f. Varian lain hadits ini menyebutkan al-Quran diwahyukan dalam lima atau enam *ahruf*, lihat Thabari, *Tafsîr*, surat 12:2.

3 Bukhari, *Shahîh*, Kitãb Fadlã'il al-Qur'ãn, bãb unzila al-Qur'an; Muslim, *Shahîh*, Kitãb Shalãt al-Musãfirin, bãb 48.

4 Muslim, *ibid.*
5 Bukhari, *Shahîh*, Kitãb Fadla'il al-Qura'an; Muslim, *ibid.*
6 Muslim, *ibid.*
7 Tentang berbagai hadits yang mengungkapkan pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahruf,* selain kedua kitab *Shahîh* (s.v) di atas, lihat juga misalnya al-Khu'i, *Prolegomena,* pp. 119-122; Hasanuddin, *Perbedaan Qira'at*, pp. 277-280; dll.
8 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, i, p. 49 f. Al-Suyuthi (*Itqãn*, i, p. 47) juga menyebutkan bahwa penafsiran yang berkembang di kalangan sarjana Muslim tentang makna tujuh *ahruf* ini tidak kurang dari empat puluh pendapat.
9 Penjelasan tentang tujuh *ahruf* ini, lihat al-Qaththan, *Mabã-hits*, pp. 156 ff.; Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 46-51.; dan al-Khu'i, *Prolegomena*, pp. 119-134.
10 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 136.
11 *Ibid*, i, p. 82, cf. p. 51.
12 Lihat al-Khu'i, *Prolegomena*, pp. 123-134.
13 *Ibid.*, pp. 122 f.
14 *Ibid.*, p. 123.
15 *Ibid.*, p. 122
16 Lihat lampiran 2 tentang penyuntingan al-Quran.
17 Bahasa ini lazimnya dirujuk sebagai *poetical koinê* atau *'arabiyah*.
18 Lihat misalnya, Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strasbourg:1906); Paul Kahle, "The Arabic Readers of the Qur'an," *Journal of Near Eastern Studies*, viii (1949), pp. 67-71; Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 59; Watt, *Bell's Introduction*, pp. 82-85; dll.
19 Lihat Watt, *Bell's Introduction, ibid.*, p. 83.
20 Terdapat sejumlah perbedaan teks dalam salinan-salinan mushaf utsmani yang awal, seperti telah ditunjukkan dalam bab 7 di atas.
21 Lihat G. Bergstrasser, "Die Koranlesung des Hasan von Basra," *Islamica*, vol. 2 (1926), pp. 51,54.
22 Seorang apolog Kristen, al-Kindi, bahkan memberitakan bahwa al-Hajjaj telah mengumpulkan *mashãhif* dengan tujuan untuk menghapuskannya. Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 104.
23 Dikabarkan bahwa al-Hajjaj telah mengirimkan enam eksemplar salinan mushaf utsmani ke berbagai kota, termasuk ke Mesir. Tetapi laporan ini dipandang mengimitasi laporan pengiriman mushaf utsmani ke berbagai kota oleh Khalifah Utsman. Lihat Noeldeke, *ibid.*
24 Lihat kembali bab 5, khususnya dalam bagian mushaf ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari.
25 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 58, 62, 57 f.
26 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 107. Informasi tentang Dlirar, terutama menyangkut karya-karya intelektualnya, diberikan dalam Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 415-417.
27 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 48.
28 Lihat ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, p. 143.
29 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 109.

30 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, pp. 68, 92.
31 Muhammad ibn Ahmad ibn al-Jazari, *al-Nasyr fî al-Qirã'ãt al-'Asyr*, ed. Ali Muhammad al-Dlabba', (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt.), i, pp. 33 ff.
32 Tentang kriteria penyaringan *variae lectiones* ini, lihat misalnya Suyuthi, *Itqãn*, i, pp. 77 ff.
33 Tentang *thuruq* dari kiraah tujuh ini akan dikemukakan dalam bagian biografi ketujuh imam kiraah tersebut.
34 Lihat al-Khu'I, *Prolegomena*, pp. 109 ff.
35 Imam Abu Muhammad Makki, misalnya, mengemukakan bahwa sejumlah pakar kiraah telah menyebutkan lebih dari tujuh puluh *qurrã'* terkemuka dan dihargai tinggi melebihi imam-imam kiraah yang tujuh. Lihat al-Jaza'iri, *al-Tibyãn*, p. 58.
36 Karir ketujuh imam kiraah dan para perawinya dalam paparan di sini, terambil dari Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dar Shadir, tt.); Syams al-Din Abu Abd Allah al-Dzahabi, *Ma'rifah al-Qurrã' al-Kibãr 'alã al-Thabaqãt wa al-A'shãr*, 2 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1984), I, pp. 85 ff.; Ibn al-Nadim, *Fihrist*, I, pp. 63-67; al-Khu'i, *Prolegomena*, pp. 92 ff.
37 Pemberian nama ini – berasal dari bahasa Yunani dengan makna "bagus" – berkaitan dengan bagusnya bacaan Qalun dan asal-usul dirinya dari Bizantium.
38 Penjual parfum di Hijaz ketika itu disebut sebagai *dãrãnî*.
39 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, 82.
40 Sebagaimana disimpulkan Muhammad ibn Sa'id al-'Iryãn. Lihat al-Khu'i, *Prolegomena*, p. 109.
41 Lihat al-Dani, *Muqni'*, *bãb* 8. Huruf ـيـ ditengah kata *ãtãni* adalah simbol untuk vokal panjang ã.
42 *Ibid*., *bãb* 3 *fashl* 1.
43 Lihat kembali bagian karakteristik ortografi utsmani dalam bab 8 di atas.
44 Lihat al-Dani, *al-Taysîr*, p. 76. Bacaan semacam ini juga muncul dalam beberapa mushaf pra-utsmani, seperti dalam mushaf Ubay, Ibn Muhaysin al-Yazidi, Ibn Abbas, Umar ibn Khaththab, Mujahid, dan Ata' ibn Abi Rabah. Lihat Jeffery, *Materials*, pp. 119,195,220,277,285.
45 Al-Dani, *Muqni'*, *bãb* 21.
46 *Ibid*., *bãb* 5 *fashl* 2.
47 *Ibid*., *bãb* 5 *fashl* 1.
48 *Ibid*., *bãb* 6 *fashl* 2.
49 Ilustrasi lebih jauh tentang hal ini, lihat bab 8 di atas.
50 Thabari, *Tafsîr, passim.*
51 Zamaksyari, *al-Kasysyãf, passim.*
52 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 126.
53 Lihat al-Jaza'iri, *Tibyãn*, p. 87.
54 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 127.
55 Sebagaimana disimpulkan Muhammad ibn Sa'id al-'Iryãn. Lihat al-Khu'i, *Prolegomena*, p. 109.
56 Tentang riwayat hidup Khalaf, lihat p. 314 di atas
57 al-Jaza'iri, *Tibyãn*, p. 103.

58 Lihat Zarkasyi, *al-Burhãn*, i, p. 329, al-Jaza'iri, *Tibyãn*, p. 82.
59 Lihat p. 307 di atas
60 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, *naw'* 22-27.
61 Tahun kematian Ibn Miqsam ini mengikuti penuturan Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 74.
62 Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, vol. iii, pp. 122 f.
63 Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, p. 70.
64 *Ibid.,* p. 72. Sumber lain memberitakan bahwa ia meninggal dalam penjara di istana sultan. Lihat al-Nadim, *ibid.*, p. 70. Cf. Goldziher, *Richtungen*, p. 47; Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, pp. 110-112.
65 Lihat misalnya Ibn al-Nadim, *ibid.*, p. 71 f.
66 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, pp. 110-111, catatan 5.
67 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, *naw'* 22-27, pp. 77 ff.
68 Tentang pengucapan kata-kata tersebut dan penyalinan dalam manuskrip-manuskrip al-Quran yang awal, lihat bagian karakteristik ortografi utsmani dalam bab 8 di atas.
69 Nafi' meninggalkan bacaan Abu Ja'far, yang tidak terdapat dalam salah satu dari kiraah tujuh, misalnya dalam 2:78, *amãniya* untuk *amãnîya*; dalam 2:110, *wa-l-malãikati* untuk *wa-l-malãikatu*; dll. Untuk kasus di mana ia meninggalkan bacaan Abu Ja'far yang telah tersebar luas dan menerima bacaan yang terisolasi, tetapi ia hanya sendirian dalam kiraah tujuh, misalnya dalam 2:119, *wa lã tas'al* untuk *wa lã tus'alu*; dalam 2:214, *yaqûla* untuk *yaqûlu*; dll.
70 Dikutip dalam Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 139.
71 *Ibid.*, p. 140.
72 Lihat Bergstraesser, "Koranlesung," p. 51.
73 Beberapa ilustrasi mengenai perbedaan pemberian titik-titik diakritis untuk kerangka konsonantal yang sama dalam bacaan tujuh, telah dikemukakan dalam bab 8 di atas.
74 Inilah salah satu sebab kenapa ia juga dimasukkan ke dalam jajaran imam kiraah sepuluh oleh kalangan tertentu sarjana Muslim, lihat p. 305 di atas.
75 Muhammad Iqbal secara kritis menggugat masalah ini dalam karya monumentalnya, *The Reconstruction*, pp. 148 ff.
76 Dalam terminologi fikih, upaya-upaya parsial ini dikategorikan ke dalam reinterpretasi hukum Islam dalam batas-batas mazhab yang dianut seseorang (*ijtihãd fi-l-madzhab*), dan dalam beberapa masalah tertentu (*ijtihãd fi-l-masã'il*).
77 Ilutrasi lainnya bisa ditemukan dalam al-Dani, *Taisîr*, bab *madzhab Abî 'Amr fi tark al-hamzah*.
78 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, p. 153.
79 Al-Quran dicetak pertama kali di Venice pada 1530.
80 Tentang teks al-Quran edisi Fluegel, lihat lampiran 2.
81 Tiap-tiap bacaan memiliki dua versi, sehingga keseluruhan bacaan *mutawãtir* dan *masyhûr* memiliki dua puluh versi (*riwãyãt*). Selanjutnya, setiap versi (*riwãyah*) diriwayatkan lagi oleh dua perawi (*tharîq*, pl. *thuruq*) yang memiliki sejumlah kecil perbedaan bacaan. Jadi keseluruhan versi dalam bacaan sepuluh, menurut Labib al-Said, berjumlah delapan puluh bacaan. Lihat as-Said, *Recited Koran*, pp. 92 f.
82 *Ibid.*, pp. 65 ff.
83 Arkoun, *Pembacaan Quran*, p. 5 f., *passim*.

PENUTUP

Al-Quran diwahyukan dalam suatu situasi kesejarahan yang konkret. Sebagian besar kandungan kitab suci ini merupakan respon terhadap situasi kesejarahan tersebut. Situasi politik yang ketika itu didominasi oleh perebutan kekuasaan antara Persia dan Bizantium – yang dalam kenyataannya memiliki relevansi nyata terhadap orang-orang Arab – ditanggapi dalam sejumlah kesempatan di dalam al-Quran. Kitab suci ini juga merekam situasi sosio-religius di jazirah Arab dan memberikan respon melalui ajaran-ajarannya yang bersifat universal. Karir kenabian Muhammad selama dua puluh tiga tahun – 13 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah – memperlihatkan secara gamblang hal tersebut.

Al-Quran sejak awal mendaku asal-usul ilahiahnya. Sejumlah istilah yang lazim dijadikan rujukan untuknya, atau dengannya kitab suci itu memperkenalkan diri – seperti *qur'ãn, kitãb, dzikr, tanzîl*, dan lainnya – dengan jelas mengungkapkan asal-usul ilahiahnya. Sekalipun demikian, para penentang kontemporer Nabi – berdasarkan kemiripan al-Quran dengan ungkapan *kãhin, syã'ir*, dan lainnya – menduga sumber inspirasi al-Quran berasal dari ruh-ruh jahat atau kekuatan-kekutan setaniyah. Para oposan Nabi, lebih jauh bahkan memandang al-Quran sebagai rekayasa imajinasi kreatifnya, baik tanpa atau dengan bantuan manusia lain yang diduga berlatar belakang Yahudi atau Kristen. Al-Quran merekam seluruh tantangan yang diajukan oposan kontemporer Nabi itu dan menyanggahnya sembari menegaskan asal-usul ilahiahnya.

Konsepsi – atau lebih tepat: miskonsepsi – para oposan Nabi, sampai taraf tertentu, memiliki kemiripan dengan berbagai gagasan

yang dikembangkan para sarjana Barat sejak abad pertengahan hingga kini. Dalam kebanyakan kasus, pengembangan yang dilakukan Barat, terutama pada periode modern, diarahkan untuk membuktikan "secara ilmiah" sumber-sumber atau asal-usul genetik al-Quran dalam tradisi Yudeo-Kristen, berpijak pada berbagai kemiripan ajarannya dengan kedua tradisi keagamaan Semit tersebut. Tetapi, kaum Muslimin akan menisbatkan kemiripan ini pada kesamaan sumber atau asal-usul kitab suci ketiganya. Menurut keyakinan Islam, seluruh kitab suci – bahkan di luar tradisi ketiga agama Ibrahim itu – terpancar dari sumber tunggal, yakni *umm al-kitãb* atau *kitãb maknûn*, atau *lawh mahfûzh*, yang biasanya dipandang sebagai tafsiran untuk *amr*.

Dari "luh yang terpelihara" (*lawh mahfûzh*) inilah Jibril atau *rûh* – di dalam al-Quran selalu diasosiasikan dengan *amr*, seperti dalam konstruksi *rûh min amrinã* – "turun" dan masuk ke dalam *hati* Nabi kemudian menyampaikan wahyu ilahi dari bawah sadarnya secara berangsur-angsur, selaras dengan kebutuhan situasi dan kondisi. Jadi, pewahyuan kepada Nabi jelas bersifat spiritual dan internal, sekalipun dorongan-dorongan ke arah terjadinya pengalaman kenabian bisa bersifat eksternal. Tetapi, gagasan semacam ini jarang ditemukan dalam hadits-hadits, yang justeru memberi gambaran eksternalistik tentangnya: wahyu datang melalui "mata atau telinga" Nabi. Karena itu, hadits-hadits semacam itu mesti dipandang sebagai fiksi-fiksi belakangan yang direkayasa ketika ajaran-ajaran dogmatis Islam tengah dalam proses pembentukan.

Pengalaman kenabian Muhammad bermula ketika ia berusia sekitar 40 tahun, pada suatu malam yang lazim disebut sebagai *laylat al-qadr* – diyakini mayoritas Muslim terjadi pada 17 Ramadlan – 13 tahun sebelum ia berimigrasi ke Madinah (sekitar 609/610). Setelah itu, wahyu diterimanya secara berangsur-angsur selama 23 tahun kenabian hingga dipanggil ke hadirat ilahi pada 11H/632. Terdapat banyak versi yang berkembang, baik di kalangan kaum Muslimin – yang hampir seluruhnya bertumpu pada gagasan Ibn Abbas – ataupun sarjana Barat tentang sekuensi kronologis pewahyuan bagian-bagian al-Quran. Tetapi, hingga dewasa ini, tidak ada satu pun gagasan tentangnya yang memuaskan. Keseluruhan aransemen kronologis pewahyuan al-Quran yang diajukan memiliki

sejumlah cacat mendasar, baik pada asumsi-asumsi penanggalan ataupun pada susunan kronologis aktualnya.

Dengan demikian, sekalipun dipandang mustahil oleh sarjana-sarjana tertentu, rekonstruksi kronologi pewahyuan bagian-bagian al-Quran sudah semestinya menjadi salah satu perhatian utama para pakar yang bergelut dengan kitab suci tersebut. Dari sudut pandang al-Quran sendiri, keberadaan suatu sistem penanggalan semacam itu mendapat justifikasi dari prinsip graduasi pewahyuannya. Lebih jauh, kronologi ini akan menyediakan basis yang cukup *solid* untuk penafsiran al-Quran, terutama bagi pendekatan tematis-kronologis yang tengah mewabah dalam perkembangan tafsir al-Quran dewasa ini. Refleksi tentang kronologi al-Quran yang dikemukakan di bagian akhir bab 3 barangkali bisa memberikan kontribusi ke arah rekonstruksi termaksud.

Wahyu-wahyu al-Quran yang diterima Nabi dan disampaikan kepada generasi pertama Islam telah dipelihara dalam bentuk hafalan atau tulisan di atas berbagai bahan untuk menulis. Di samping tradisi oral al-Quran, sejumlah sahabat Nabi – seperti Ibn Mas‘ud, Ubay ibn Ka‘b, Abu Musa al-Asy‘ari, dan lainnya – secara individual merekam dalam bentuk tertulis materi-materi al-Quran, yang setelah wafatnya Nabi dikumpulkan ke dalam mushaf. Terdapat pandangan-pandangan minoritas, seperti diajukan kalangan tertentu Syi‘ah dan sejumlah pengamat Barat, bahwa mushaf yang ada di tangan kita dewasa ini adalah hasil kompilasi Nabi sendiri. Tetapi, pandangan ini bertabrakan dengan seluruh kenyataan sejarah yang ada. Fenomena *mashãhif* awal, dan kebutuhan yang muncul sepeninggal Nabi untuk merekam secara tertulis pesan-pesan ilahi, dengan tegas menyangkali pandangan tersebut. Di samping itu, terdapat pandangan minoritas lain yang memulangkan upaya pengumpulan tertulis al-Quran – sejumlah otoritas Sunni membatasi makna pengumpulan di sini sebagai penghafalan – kepada Ali ibn Abi Thalib semasa hidup Nabi atau segera setelah wafatnya. Namun, pandangan semacam ini juga sangat meragukan dan lebih bersifat tendensius.

Di antara mushaf-mushaf al-Quran yang awal, terdapat empat mushaf sahabat – yakni mushaf Ibn Mas‘ud, Ubay ibn Ka‘b, Abu

Musa al-Asy'ari, dan Miqdad ibn Aswad – yang menjadi rujukan kaum Muslimin setelah wafatnya Nabi hingga beberapa saat setelah kodifikasi Utsman ibn Affan. Dalam gagasan ortodoksi Islam, ragam bacaan yang eksis di dalam mushaf-mushaf ini, demikian pula dalam mushaf-mushaf pra-utsmani lainnya, tidak mencapai derajat *mutãwatir* atau *masyhûr*. Karena itu, bacaan-bacaan tersebut bukan merupakan bacaan otentik al-Quran serta tidak diperkenankan penggunaannya dalam shalat. Mazhab Hanafiyah merupakan satu-satunya mazhab dalam ortodoksi Islam yang tidak mempermasalahkan penggunaan bacaan para sahabat Nabi dalam shalat, sepanjang tidak terdapat perubahan makna dalam bacaan tersebut.

Sejumlah otoritas di kalangan ortodoksi Islam bahkan mempermasalahkan peran bacaan para sahabat dalam penyimpulan hukum. Tetapi, sudut pandang yang arif di dalam ortodoksi Islam sendiri membolehkannya berdasarkan analogi peran hadits yang terisolasi (*ãhãd*) dalam kasus senada. Pada titik ini, bacaan-bacaan non-utsmani berfungsi sebagai penafsir terhadap bacaan-bacaan kanonik. Dalam pemikiran hukum Islam, banyak ditemukan derivasi ketentuan hukum yang dipijakkan pada bacaan di luar tradisi teks utsmani.

Mayoritas sarjana Barat juga mengungkapkan keraguan tentang historisitas mushaf-mushaf pra-utsmani dari sudut pandang kritik kesejarahan yang ketat. Tetapi, temuan manuskrip al-Quran pra-utsmani di San'a telah meruntuhkan asumsi semacam itu. Jadi, sekalipun keragaman teks dan bacaan al-Quran yang terdapat dalam sejumlah laporan yang ada dewasa ini terbukti tidak sejalan dengan kebenaran sejarah dan lebih menunjukkan sebagai rekayasa belakangan, hal ini tidak menegasikan kenyataan bahwa keragaman tradisi teks dan bacaan al-Quran merupakan fenomena kesejarahan al-Quran yang awal.

Mushaf-mushaf al-Quran yang awal memiliki sejumlah perbedaan dengan mushaf resmi yang dikumpulkan pada masa Khalifah Ketiga – mulai dari sekuensi dan jumlah surat sampai kepada perbedaan ortografis, teks dan bacaan. Kenyataan ini, di samping berbagai alasan lainnya menyangkut kandungan periwayatan yang meragukan secara historis, dengan jelas menafikan kemungkinan adanya upaya pengumpulan resmi al-Quran pada masa kekhalifahan Abu Bakr al-Shiddiq. Bisa saja Abu Bakr telah

menyuruh Zayd ibn Tsabit untuk mengumpulkan al-Quran, tetapi mushaf tersebut bukanlah mushaf resmi yang pengumpulannya diotorisasi penguasa politik. Mushaf itu, seandainya benar-benar eksis, hanya bisa dikategorikan sebagai mushaf pribadi.

Keragaman teks dan bacaan yang eksis dalam mushaf-mushaf otoritatif para sahabat belakangan mulai menggangu kesatuan politik umat Islam, sehingga Khalifah Utsman mengambil kebijakan resmi untuk melakukan unifikasi teks al-Quran, dilanjutkan dengan pemusnahan mushaf-mushaf lainnya. Sejarah resmi tradisional juga mengaitkan upaya unifikasi Utsman dengan kodifikasi Abu Bakr dan secara eksplisit mengungkapkan bahwa basis dari teks utsmani adalah teks kumpulan pertama, yang ketika itu berada dalam pemilikan Hafshah. Tetapi, pengaitan ini terlihat ilusif, bahkan ahistoris, serta cenderung mengecilkan peran Utsman yang amat menentukan dalam hal ini. Laporan tentang upaya Marwan untuk memusnahkan mushaf Hafshah, lantaran kekuatirannya mengenai bacaan-bacaan tidak lazim di dalamnya yang potensial menyebabkan perselisihan di kalangan masyarakat Muslim, dengan tegas menunjukkan bahwa naskah Hafshah tidak memadai sebagai basis utama kodifikasi Utsman. Sekalipun mendapat tantangan dari segelintir sahabat Nabi, mushaf utsmani belakangan berhasil membenamkan mushaf-mushaf sahabat yang berpengaruh ketika itu ke dalam limbo sejarah. Dengan dukungan otoritas politik banu Umaiyah, klan Utsman sendiri, banu Abbasiyah, serta mayoritas Muslim, mushaf ini berhasil memapankan dirinya sebagai *textus receptus*.

Edisi kanonik utsmani, selaras dengan kenyataan sejarah, telah mencakupkan keseluruhan wahyu ilahi yang diterima Nabi yang semestinya dimasukkan ke dalamnya. Terdapat berbagai laporan tentang eksistensi bagian-bagian tertentu al-Quran yang tidak direkam secara tertulis ke dalam mushaf oleh komisi Zayd, dan karena itu menggoyahkan otentisitas serta integritas kodifikasi Utsman. Tetapi, sebagian besar laporan tersebut secara pasti merupakan fabrikasi belakangan. Ortodoksi Islam mengajukan solusi lain tentangnya dengan mengaplikasikan doktrin *al-nãsikh wa-l-mansûkh* dan menghitung materi-materi yang ada di dalam laporan-laporan tersebut masuk ke dalam kategori wahyu "yang terhapus" baik hukum maupun bacaannya atau sekedar terhapus

bacaannya saja. Solusi ini jelas tidak realistik dan lebih merupakan upaya untuk menjustifikasi berbagai perbedaan dalam penafsiran al-Quran. Sementara sejumlah sekte Islam – seperti Syi'ah dan Khawarij – juga mengajukan skeptisismenya terhadap otentisitas dan integritas mushaf utsmani, namun keberatan mereka lebih bertumpu pada prasangka dogmatis atau etis dan tidak memiliki pijakan apapun yang *solid*. Hal yang sama juga berlaku untuk serangan lainnya yang datang dari sejumlah pengamat Barat.

Upaya Utsman untuk melakukan unifikasi atau standardisasi teks dan bacaan al-Quran terlihat belum mencapai hasil yang dihajatkan. *Scriptio defectiva* yang digunakan untuk menyalin al-Quran ketika itu masih membuka peluang bagi pembacaan teks kitab suci secara beragam. Selain non-eksistensi tanda-tanda vokal, sejumlah konsonan yang berbeda dalam aksara ini dilambangkan dengan simbol-simbol yang sama. Kekeliruan pembacaan teks al-Quran (*tashhîf*) yang disalin dalam aksara semacam itu tentu saja bisa diminimalisasi atau dihindari jika seseorang mempunyai tradisi hafalan yang kuat, atau paling tidak memiliki tingkat keakraban yang tinggi terhadap teks al-Quran. Bahkan, ada kesan yang kuat bahwa *scriptio defectiva* juga turut berperan dalam memunculkan *variae lectiones*. Tetapi, asumsi semacam ini tidak dibenarkan dalam pandangan dunia tradisional, yang menganggap bacaan-bacaan tersebut – khususnya dalam kategori *mutawãtir* (kiraah tujuh) dan *masyhûr* (kiraah sepuluh) – merupakan bacaan-bacaan otentik untuk al-Quran yang bersumber dari Nabi. Pandangan ini dipijakkan pada sejumlah hadits yang mengungkapkan tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahrûf*. Namun, hadits-hadits ini, yang dipandang *mutawãtir* lantaran diriwayatkan sejumlah besar sahabat Nabi, layak dipertanyakan keabsahannya. Kalangan Syi'ah, misalnya, tidak mengenal keberadaan hadits-hadits semacam itu dan meyakini bahwa al-Quran hanya diwahyukan dalam satu *harf*.

Menurut penjelasan tradisional, kekeliruan pembacaan al-Quranlah yang mendorong dilakukannya penyempurnaan terhadap *rasm* al-Quran atas prakarsa otoritas politik, seperti Ziyad ibn Samiyah dan al-Hajjaj ibn Yusuf. Langkah aktual penyempurnaan-nya – yakni penciptaan tanda-tanda vokal, titik-titik diakritis untuk pembedaan konsonan-konsonan bersimbol sama, serta sejumlah tanda ortografis lainnya – dikabarkan telah dilakukan oleh beberapa

pakar bahasa, seperti Abu al-Aswad al-Du'ali, Nashr ibn Ashim, Yahya ibn Ya'mur, al-Khalil ibn Ahmad dan lainnya.

Versi tradisional tentang penyempurnaan aksara Arab itu, selain berkontradiksi antara satu dengan lainnya, juga bertabrakan dengan temuan-temuan paleografi atau manuskrip-manuskrip al-Quran yang awal. Dari berbagai temuan ini, dapat disimpulkan bahwa *scriptio plena* tidak muncul dalam seketika, tetapi diintroduksi secara gradual melalui serangkaian perubahan yang bersifat eksperimental. Penyempurnaan aksara Arab baru mencapai titik finalnya pada penghujung abad ke-3H/9. Introduksi *scriptio plena* dalam penulisan al-Quran juga tidak berlangsung mulus, tetapi penuh dengan kontroversi yang akut dan berkepanjangan di kalangan sarjana Muslim.

Bentuk tulisan al-Quran, setelah diintroduksinya *scriptio plena*, bisa dikatakan sebagai aksara "gado-gado," lantaran tarik-menarik dan kompromi antara kekuatan-kekuatan yang menghendaki penyempurnaan ortografi utsmani dan yang mempertahankan bentuk orisinalnya. Namun, ortodoksi Islam dengan tegas menyatakan bahwa penyimpangan terhadap *rasm* utsmani, yang diyakini bersifat *tawqîfî* dan disepakati (*ijmã'*) dua generasi pertama Islam, merupakan dosa yang tidak terampuni. Meskipun tidak terdapat keseragaman dalam *textus receptus* yang awal, tetapi penyimpangan-penyimpangan terhadap *rasm* al-Quran selalu diupayakan dengan berbagai cara untuk diperas keluar.

Dengan demikian, pandangan dunia tradisional telah melakukan sakralisasi terhadap suatu bentuk tulisan yang lazimnya dipandang sebagai produk budaya manusia. Suatu upaya desakralisasi *rasm* utsmani mungkin perlu dilakukan, mengikuti kaidah-kaidah yang lazim dalam penulisan, jika kepentingan masyarakat Muslim awam non-Arab dimasukkan ke dalam pertimbangan. Pada titik ini, kalangan tertentu sarjana Muslim bahkan mengajukan proposal penggantian aksara Arab dengan aksara Latin. Gagasan semacam ini mendapat angin dengan munculnya transliterasi Latin al-Quran di Turki dan beredarnya salinan tercetak surat-surat tertentu al-Quran dalam aksara Latin – misalnya surat 36. Tetapi, bentuk teks Arab yang lebih diakrabi masyarakat awam tetap merupakan alternatif yang harus diupayakan.

Proses sakralisasi yang sama, seperti ditunjukkan dalam lampiran pertama, juga terjadi dengan bahasa Arab. Lantaran dipandang sebagai *lingua sacra*, berbagai upaya penerjemahan al-Quran ke dalam bahasa-bahasa non-Arab telah mengalami tantangan serius dari mayoritas ortodoksi Islam – kecuali mazhab Hanafiyah – setidak-tidaknya hingga permulaan abad ke-20. Sakralisasi bahasa Arab dengan jelas memposisikan al-Quran di luar jangkauan mayoritas Muslim non-Arab. Kompromi dalam bentuk kuasi-terjemahan interlinear memang berhasil dicapai, tetapi kemungkinan terjemahan harfiahnya telah ditolak berdasarkan pijakan-pijakan dogmatis. Dalam kasus inipun upaya desakralisasi mesti dilakukan. Adalah benar bahwa Tuhan, selaras dengan tradisi pengutusan-Nya, telah membuat atau mewahyukan al-Quran dalam bahasa Arab. Tetapi, manusia juga bisa membuat kitab suci itu menjadi berbahasa Persia, Turki, Urdu, Indonesia, atau lainnya. Kompromi lama tentang terjemahan interlinear barangkali mesti dipertahankan dalam rangka memelihara kemurnian teks, asalkan teks yang digunakan itu memberikan "kemudahan" bagi pembacanya. Hal lain yang perlu dipertimbangkan dalam terjemahan al-Quran adalah eksistensi keragaman teks dan bacaan kitab suci tersebut. Tradisi yang sangat kaya ini, jika dieksploitasi sebagaimana mestinya, jelas akan sangat membantu dalam proses penerjemahan.

Berdampingan dengan proses introduksi *scriptio plena* dalam penyalinan al-Quran, upaya unifikasi berbagai bacaan al-Quran (*variae lectiones*) semakin mengkristal di dalam tubuh umat Islam, seirama dengan penerimaan mushaf utsmani sebagai *textus receptus*. Upaya ini mencapai momentumnya pada awal abad ke-4H/10 setelah *scriptio plena* mencapai bentuk akhirnya. Proses unifikasi *variae lectiones* berlangsung dalam dua etape: unifikasi bacaan di dalam suatu wilayah, dan unifikasi bacaan antara wilayah-wilayah. Proses ini berjalan lewat *ikhtiyãr* yang berorientasi kepada prinsip mayoritas (*ijmã'*). Tetapi, ketika tengah berada di etape kedua, muncul kecenderungan tradisionalisme yang kaku dan sangat dominan – lantaran dukungan otoritas politik – serta telah mendistorsi jalannya proses unifikasi tersebut. Ibn Mujahid, lewat kompilasi kiraah tujuhnya, mendesak bahwa penggabungan antara ragam bacaan yang memiliki asal-usul berbeda tidak diperkenankan,

dan menuntut bahwa setiap sistem bacaan al-Quran mesti disampaikan dalam keseluruhan bentuknya tanpa perubahan. Hasilnya, ortodoksi Islam – dengan dukungan penuh otoritas politik – menyepakati eksistensi kiraah tujuh (*al-qirã'ãt al-sab'*) yang dihimpun Ibn Mujahid sebagai bacaan-bacaan otentik atau *lectio vulgata* bagi *textus receptus*.

Sebagaimana dengan tulisan dan bahasa al-Quran, sakralisasi juga dilakukan ortodoksi Islam terhadap bacaan kanonik yang tujuh. Gagasan-gagasan yang berseberangan dengan kesepakatan tentangnya selalu diupayakan untuk diperas keluar, dan sejumlah sarjana Muslim terpaksa menerima nasib sial karena menganut pandangan berbeda. Upaya kritisisme terhadap keragaman bacaan al-Quran lewat *ikhtiyãr*, sekalipun masih berlangsung beberapa saat setelah Ibn Mujahid, tidak memiliki pengaruh yang berarti dalam pandangan dunia tradisional dan kehilangan maknanya ketika berhadapan dengan ortodoksi Islam. Kegagalan upaya-upaya tersebut bisa – atau mesti – dikaitkan dengan kecenderungan umum yang muncul ketika itu (sekitar abad ke-10) yang memandang bahwa gerbang *ijtihãd* telah tertutup. Karena itu, upaya untuk mengaplikasikan *ikhtiyãr* – yang merefleksikan salah satu aspek *ijtihãd* – dalam rangka membangun suatu sistem bacaan yang tersendiri, tentunya merupakan hal yang tidak diperkenankan lagi. Seirama dengan pemiskinan konsep *ijtihãd* – setelah itu hanya dibatasi pada *ijtihãd* parsial yang membolehkan reinterpretasi dalam batas-batas mazhab yang dianut seseorang, atau dalam masalah-masalah tertentu – *iktiyãr* juga mengalami proses pemiskinan konseptualisasi. Sejumlah besar otoritas yang mempraktekkan *ikhtiyãr* tidak lagi menyeleksi berbagai bacaan untuk membangun sistem bacaan yang mandiri, tetapi hanya untuk memilih diantara berbagai transmisi (*riwãyãt* dan *thuruq*) dalam satu sistem bacaan kanonik untuk mengisi berbagai kekosongan yang ada di dalamnya.

Kecenderungan kuat ke arah unifikasi bacaan semakin mengkristal pada masa-masa selanjutnya. Penemuan mesin cetak pada abad ke-15 dan penggunaannya dalam pencetakan al-Quran, telah mempercepat penyebaran naskah yang dicetak menurut suatu sistem bacaan. Sekalipun sistem bacaan yang tujuh disepakati dalam teori sebagai bacaan-bacaan otentik al-Quran, namun dalam *praxis*

hanya dua dari empat belas versi (*riwãyãt*) bacaan tersebut yang dicetak dan digunakan dewasa ini di dunia Islam. Versi pertama, kiraah Warsy *'an* Nafi', digunakan sejumlah kecil kaum Muslimin di daerah barat dan baratlaut Afrika, serta di Yaman, khususnya di kalangan sekte Zaydiyah. Sementara versi kedua, bacaan Hafsh *'an* Ashim, digunakan mayoritas kaum Muslimin di hampir seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Pencetakan al-Quran edisi standar Mesir pada 1923, yang disalin dengan bacaan Hafsh *'an* Ashim, telah menjadikannya semacam supremasi kanonik. Dapat dibayangkan bahwa pada masa-masa mendatang bacaan Hafsh *'an* Ashim akan mengeliminasi eksistensi tertulis bacaan lain yang tersisa, seperti terjadi dengan teks al-Quran edisi Fluegel di dunia akademik Barat.

Pada titik ini, gagasan untuk melanjutkan proses unifikasi bacaan yang terputus dengan munculnya tradisionalisme kaku Ibn Mujahid bisa dijustifikasi. Tetapi, sebagaimana terlihat, proses tersebut telah lama mandeg dan berbagai upaya untuk mencairkan kebekuannya telah berhadapan secara frontal dengan ortodoksi Islam yang memainkan peran sebagai "polisi" penjaga akidah umat. Upaya-upaya semacam ini tentunya akan dipandang sebagai *bid'ah* atau penyimpangan terhadap kesepakatan yang telah mapan dalam pandangan dunia ortodoksi Islam, dan karena itu akan selalu diupayakan untuk diperas keluar dengan berbagai cara.

Tetapi, implikasi dari proses unifikasi itu, dalam kenyataannya, telah mempersempit ruang gerak berbagai upaya serius untuk memikirkan kembali Islam yang dengan setia berpijak pada akar spiritualnya. Karena upaya-upaya semacam ini hanya bisa bertumpu pada "Korpus Resmi Tertutup" atau tradisi teks dan bacaan tunggal yang disepakati. Solusi yang agak moderat dan mungkin bisa diterima ortodoksi Islam adalah para mufassir modern barangkali perlu menengok ke dalam tradisi penafsiran al-Quran yang awal – seperti dicontohkan al-Thabari, Zamakhsyari, dan lainnya – ketika menjalankan *ikhtiyãr* atas berbagai keragaman tradisi teks dan bacaan al-Quran yang ada. Keragaman tradisi teks dan bacaan, seperti disimpulkan di atas, merupakan fenomena yang menonjol dalam perjalanan historis al-Quran yang awal. Dengan memanfaatkan khazanah yang amat kaya ini secara kritis dalam penafsiran al-Quran, maka konsensus tentang tradisi teks dan

bacaan tunggal tidak akan dicederai. Di sini, desakralisasi teks dan bacaan al-Quran hanya terjadi dalam wilayah penafsiran kitab suci tersebut.

Akhirnya, tujuan dari kajian ini adalah mengupayakan suatu rekonstruksi yang agak rinci terhadap perjalanan historis al-Quran. Namun, sebagaimana terlihat, tidak seluruh aspek kesejarahan al-Quran berhasil direkonstruksi secara meyakinkan. Masalah tentang kronologi pewahyuan al-Quran dan sejarah kemunculan berbagai tradisi teks dan bacaan al-Quran yang awal – yang sebagian besarnya telah menghilang di dalam limbo sejarah – serta sejarah teks dan bacaan al-Quran pada perkembangan formatifnya, masih tetap menyimpan sejumlah besar misteri yang menuntut penelitian lebih jauh dan mendalam tentangnya di masa-masa mendatang.

Wa-llãh a'lam bi-l-shawãb.



LAMPIRAN 1
Kaum Muslimin dan al-Quran

Penghafalan dan Pembacaan al-Quran

Dalam bab 4 telah diperlihatkan bahwa bentuk paling awal dari proses interaksi antara generasi pertama Islam dan kalam ilahi adalah penghafalan wahyu-wahyu yang diterima Nabi. Bentuk tulisan Arab ketika itu – secara teknis dikenal sebagai *scriptio defectiva* – yang lebih merefleksikan dirinya sebagai alat untuk memudahkan hafalan, telah menunjang proses pemeliharaan *verbum dei* ke dalam "dada-dada manusia." Bahkan *terminus technicus* yang digunakan untuk menunjukkan proses pengumpulan wahyu-wahyu yang diterima Nabi – yakni *jam'u-l-qur'ãn* – juga mencakupkan hafalan sebagai salah satu kandungan maknanya.

Hafalan, memang merupakan salah satu tradisi bangsa Arab yang sangat menonjol ketika al-Quran diwahyukan. Lewat tradisi ini, keseluruhan wahyu yang diterima Nabi telah dipelihara dari kemusnahannya. Belakangan, ketika dilakukan kodifikasi resmi al-Quran pada masa pemerintahan Khalifah Utsman, komisi yang dibentuknya – diketuai oleh Zayd ibn Tsabit – juga telah memanfaatkan "dada-dada manusia," yakni hafalan, sebagai sumber kodifikasi, disamping sumber-sumber tertulis lainnya.

Setelah penyebarluasan salinan-salinan kodifikasi resmi al-Quran ke berbagai wilayah utama Islam, transmisi al-Quran secara lisan dalam bentuk hafalan dari generasi ke generasi tetap dipertahankan, dan merupakan suatu tradisi oral independen yang terpisah dari teks tertulis.[1] Bentuk *scriptio defectiva* yang digunakan ketika itu untuk menyalin al-Quran, memang menyulitkan orang untuk berpijak semata-mata pada teks dalam pembacaan al-Quran. Lantaran kelemahan *scriptio defectiva*, sebagian ulama mengungkapkan

laporan lainnya bahwa ketika Utsman mendistribusi salinan-salinan mushaf resminya ke berbagai wilayah utama imperium Islam, ia juga mengirim sejumlah *qurrã'* menyertai salinan-salinan itu untuk mengajarkan masyarakat di wilayah-wilayah tersebut bagaimana membaca teks resmi al-Quran secara tepat.[2] Tetapi, kisah semacam ini tentunya tidak sejalan dengan keberadaan ragam bacaan kanonik atau *lectio vulgata* – yakni bacaan tujuh – serta ragam bacaan non-utsmani. Jika Utsman telah melakukan kebijakan tersebut, tidak mungkin muncul perbedaan bacaan yang relatif cukup banyak di antara berbagai kawasan Islam ataupun di dalam tradisi bacaan kanonik itu sendiri. Bahkan, seperti ditunjukkan dalam bab 9, dalam kasus-kasus tertentu, bacaan-bacaan kanonik juga telah menyimpang dari teks utsmani.[3]

Menurut keyakinan kaum Muslimin, Al-Quran telah disampaikan secara oral oleh Nabi kepada pengikut-pengikut pertamanya (cf.27:92), yang kemudian ditransmisikan juga secara oral dari generasi ke generasi. Sebagian kaum Muslim bahkan meyakini bahwa *verbum dei* telah disampaikan secara oral oleh Jibril – yang menjelma secara visual – kepada Nabi.[4] Tetapi, keyakinan terakhir ini mungkin sulit dijelaskan, karena al-Quran sendiri menegaskan bahwa ia diwahyukan ke dalam hati Nabi (26:193; 2:97; 42:4). Penyampaian oral wahyu al-Quran di sini barangkali mesti ditafsirkan bahwa Nabi memang secara aktual "mendengar" kata-kata wahyu, tetapi dalam pengertian mental, bukan akustik, karena agen wahyu (Jibril) dan "suara" wahyu itu bersifat internal baginya.[5]

Terdapat sejumlah hadits yang menjelaskan berbagai upaya Nabi dalam mendorong penghafalan wahyu-wahyu yang telah diterimanya. Salah satu di antaranya adalah riwayat Utsman ibn Affan bahwa Nabi pernah bersabda: "Yang terbaik di antara kamu adalah mereka yang mempelajari al-Quran kemudian mengajarkannya."[6] Nabi, sebagaimana diberitakan, juga mengirim para sahabat untuk mengajarkan Islam dan al-Quran di berbagai daerah. Setelah Perjanjian Aqabah, Mus'ab ibn Umair, misalnya, diutus Nabi dari Makkah ke Madinah untuk mengajarkan Islam dan al-Quran kepada orang-orang Islam di kota itu.[7] Nabi bahkan menyarankan kepada umat Islam untuk mempelajari al-Quran dari Ibn Mas'ud, Salim, Muadz dan Ubay.[8]

Al-Quran sendiri memberikan rangsangan senada kepada pembacaan dan penghafalannya. Menurut sejumlah sarjana Muslim, permulaan wahyu yang disampaikan kepada Nabi adalah perintah untuk membaca (96:1-5). Dalam 75:18, Nabi diperintahkan mengikuti pembacaan al-Quran, dan dalam 17:106 dijelaskan bahwa pewahyuan gradual al-Quran dimaksudkan agar Nabi dapat membacakannya kepada manusia secara bertahap, menurut kemampuan penerimaan mereka. Ketika Nabi membacakan al-Quran kepada khalayak ramai, Tuhan membuat penghalang antara yang beriman dan tidak beriman (17:45). Pengikut-pengikut Nabi, yang mendengar pembacaan al-Qurannya, diminta untuk mendengar secara hikmat dan menyimak secara saksama agar beroleh nikmat Tuhan (7:204). Mereka diperintahkan membaca bagian-bagian termudah al-Quran di dalam shalat (73:20). Perintah ini, secara jelas akan memotivasi kaum Muslimin untuk menghafalkan al-Quran.

Dengan demikian, eksistensi sejumlah penghafal al-Quran – *qurrã'*, "pembaca-pembaca," atau *hamalãt al-Qur'ãn*, "pengemban atau pembawa (tradisi) Quran," belakangan juga dikenal sebagai *hãfizh*, jamak *huffãzh*, "penghafal" – jelas merupakan suatu keharusan sejarah. Dari generasi pertama Islam dikabarkan bahwa orang pertama yang membaca bagian-bagian al-Quran dengan suara lantang dan terbuka di Makkah adalah Ibn Mas'ud, sekalipun ia mendapat tantangan keras dari orang-orang Quraisy yang melemparinya dengan batu.[9] Diriwayatkan juga bahwa Abu Bakr selalu membaca ayat-ayat al-Quran secara terang-terangan di depan rumahnya.[10] Lebih jauh hadits-hadits, sebagaimana telah dikemukakan, melaporkan keberadaan sejumlah besar sahabat Nabi yang menghafal al-Quran.[11] Tetapi, karena pewahyuan ketika itu belum selesai, maka permasalahan tentang kadar hafalan al-Quran para sahabat tersebut tidak dapat ditetapkan secara pasti.

Dalam laporan lainnya, sebagaimana yang juga telah dikemukakan, disebutkan sekitar 70 hingga 500 *qurrã'* yang meninggal pada pertempuran Yamamah (12H.).[12] Laporan ini tampaknya terlalu dibesar-besarkan, karena kebanyakan Muslim yang meninggal pada pertempuran tersebut – jumlahnya sekitar 1200 orang – hampir seluruhnya merupakan pengikut-pengikut baru Islam. F. Schwallybahkan hanya menemukan dua penghafal

al-Quran – yakni Abd Allah ibn Hafsh ibn Ganim dan Salim ibn Ma'qil – yang tewas dalam pertempuran itu.[13]

Sekalipun hanya ditemukan dua penghafal al-Quran yang meninggal dalam pertempuran Yamamah, namun laporan semacam ini secara implisit menunjukkan banyaknya kaum Muslimin yang hafal al-Quran ketika itu, baik sebagian ataupun seluruhnya. Tetapi, sebagaimana ditunjukkan di dalam beberapa bab yang lalu, terdapat keragaman bacaan – juga teks – di antara para *qurrã'*, yang tetap dipelihara dalam transmisinya dari generasi ke generasi.

Setelah penerimaan umum terhadap teks utsmani sebagai *textus receptus*, muncul upaya di kalangan sarjana untuk membatasi bacaan al-Quran yang bersesuaian dengan teks tersebut. Namun, karena teks itu tertulis dalam *scriptio defectiva*, perbedaan-perbedaan bacaan masih tetap eksis. Setelah proses penyempurnaan aksara Arab selesai pada penghujung abad ke-9 dan diterapkan dalam penyalinan al-Quran, muncul upaya yang lebih kuat ke arah keseragaman bacaan pada awal abad ke10, yang biasanya dikaitkan dengan nama besar Ibn Mujahid. Dengan dukungan otoritas politik, gerakan ini berhasil memeras sejumlah besar bacaan yang eksis di kota-kota besar Islam ketika itu menjadi tujuh bacaan (*al-qirã'ãt al-sab'*), yang kemudian mendominasi pembacaan dan penghafalan al-Quran di kalangan kaum Muslimin.

Dominasi ini bisa dilacak dalam berbagai sistem pengajaran al-Quran dan kiraah yang berjalan setelah itu. Al-Syathibi (w. 590H), misalnya, mengharuskan murid-muridnya yang hendak menjadi pengajar al-Quran menamatkan secara keseluruhan tiga kali pembacaan al-Quran menurut masing-masing kiraah dalam bacaan tujuh – setiap kalinya menurut dua versi (*riwãyah*) dari tiap-tiap kiraah, kemudian sekali lagi dengan mengumpulkan kedua versi itu secara bersama-sama (*jam'*).[14] Sebelum masa al-Syathibi, tuntutan yang diajukan pengajar al-Quran lebih berat lagi. Al-Hushri (w. 486H), mengharuskan 70 kali pengkhataman tujuh bacaan kanonik.[15] Di samping itu, dalam proses pembelajaran ini, mata rantai periwayatan tiap-tiap kiraah mesti dikuasai.

Tradisi kaum Muslimin, dengan demikian, memberikan tempat yang sangat khusus kepada pembacaan atau penghafalan al-Quran. Bahkan, terdapat penekanan yang tegas pada pentingnya pembelajaran al-Quran dalam usia belia. Dikabarkan bahwa salah

satu khalifah banu Umaiyah, Hisyam ibn Abd al-Malik (w. 743), setelah menunjuk Sulaiman ibn al-Kalbi sebagai tutor agama anaknya, memberinya petuah: "Nasihatku yang pertama kepadamu adalah upayakanlah agar ia (anakku) belajar Kitab Allah. Setelah itu, barulah engkau bisa menyampaikan kepadanya karya-karya puitis pilihan."[16]

Dikabarkan bahwa pernah menjadi kebiasaan di kalangan kaum Muslimin untuk mulai mengajarkan anak mereka menghafal al-Quran ketika berusia empat tahun. Praktek semacam ini biasanya dihubungkan dengan hadits-hadits tertentu Nabi atau dengan praktek generasi awal Islam. Jadi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 820), pendiri mazhab Syafi'iyah, misalnya, dikabarkan telah menghafal keseluruhan al-Quran ketika berusia tujuh tahun. Tetapi Malik ibn Anas tidak menyukai praktek semacam itu, karena menguatirkan kekeliruan artikulasi kata-kata al-Quran oleh anak-anak yang masih terlalu kecil. Di samping itu, menurutnya, praktek tersebut tentunya akan menghambat kebebasan bermain mereka yang sangat vital untuk perkembangan fisiknya.[17]

Selama berabad-abad telah muncul di berbagai wilayah Islam sekolah-sekolah khusus yang mengajarkan al-Quran kepada anak-anak kaum Muslimin, baik dengan tujuan agar mereka "melek" baca al-Quran ataupun mampu menghafalkannya. Nama populer untuk sekolah ini sangat bervariasi, tetapi pada umumnya dikenal sebagai *kuttãb* (jamak: *katãtîb*). Secara historis, sekolah semacam itu pertama kali diinstruksikan pembangunannya oleh Khalifah Umar ibn Khaththab. Sebelumnya, pengajaran al-Quran bagi anak-anak hanya merupakan urusan pribadi kaum Muslimin, dan biasanya orang tua mengajarkan anaknya secara privat.[18]

Sejalan dengan institusionalisasi pengajaran al-Quran, dan terutama sekali setelah proses unifikasi bacaan al-Quran, berkembang ilmu spesifik untuk pembacaan al-Quran yang dikenal sebagai *tajwîd* – dari kata *jawwada*, "membuat sesuatu menjadi lebih baik." *Tajwîd* memberikan pedoman bagaimana membaca al-Quran secara tepat, benar, sempurna, dan – karena itu – bertujuan melindungi lidah melakukan kekeliruan dalam resitasi *verbum dei*. Selain membahas masalah artikulasi huruf-huruf hijaiyah, ilmu ini juga membicarakan tentang aturan-aturan yang mengatur

masalah pausa (*waqf*), inklinasi (*imãlah*), dan kontraksi (*ikhtishãr*), dan lainnya.[19]

Dalam khazanah literatur Islam, selain *tajwîd*, terdapat beberapa istilah lain yang lazim digunakan untuk merujuk ilmu spesifik pembacaan al-Quran ini, yaitu:

(i) *Tartîl*, berasal dari kata *rattala*, "melagukan," "menyanyikan," yang pada awal Islam hanya bermakna pembacaan al-Quran secara melodik. Al-Suyuthi menjelaskan bahwa *tartîl* mencakup pemahaman tentang *pausa* dalam pembacaan dan artikulasi yang tepat huruf-huruf hijaiyah. Dewasa ini, istilah tersebut tidak hanya merupakan suatu terma generik untuk pembacaan al-Quran, tetapi juga merujuk kepada pembacaannya secara cermat dan perlahan-lahan.[20]

(ii) *Tilãwah*, berasal dari kata *talã*, "membaca secara tenang, berimbang dan menyenangkan." Di masa pra-Islam, kata ini digunakan untuk merujuk pembacaan syair. Pembacaan semacam ini mencakup cara sederhana pendengungan atau pelaguan yang disebut *tarannum*.

(iii) *Qirã'ah*, berasal dari kata *qara'a*, "membaca," yang mesti dibedakan dari penggunaannya untuk merujuk keragaman bacaan al-Quran. Di sini, pembacaan al-Quran mencakup hal-hal yang ada di dalam istilah-istilah lain, seperti titinada tinggi dan rendah, penekanan pada pola-pola durasi bacaan, pausa, dan sebagainya.[21]

Secara historis, pembacaan al-Quran – sebagaimana dituju dalam *tajwîd* – telah dimulai pada masa awal Islam. Al-Quran barangkali telah dibaca sebagaimana pembacaan syair dan sajak yang menjadi ciri periode tersebut. M. Talbi mengemukakan bahwa generasi pertama Islam telah melantunkan al-Quran dengan lagu yang sederhana.[22] Tetapi, setelah berkembang menjadi suatu disiplin, ilmu tentang seni baca al-Quran ini telah menjadi basis teoretis dan *praxis* pengajaran al-Quran di berbagai belahan dunia Islam.

Di Indonesia, pengajaran al-Quran dilakukan dalam bentuk privat dan institusional.[23] Dalam sistem privat, yang biasanya

diberikan di rumah atau di surau, penekanan utamanya hanya pada tataran "melek" baca al-Quran dengan materi hafalan surat-surat pendek. Sistem yang digunakan mengikuti kaidah bagdadiyah, mulai dari pengenalan huruf hijaiyah, dilanjutkan dengan pembacaan juz *'amma* (juz ke-30, surat 78-114) yang surat-suratnya disusun terbalik – mulai surat-surat pendek ke arah surat-surat yang lebih panjang. Pada tahap ini, penghafalan surat-surat pendek dalam juz tersebut ditekankan. Setelah itu, barulah pembacaan aktual al-Quran dilakukan, mulai dari surat 1 sampai surat 114. Sistem pengajaran semacam ini membutuhkan waktu yang relatif cukup lama, tetapi penghafalan surat-surat pendek al-Quran – khususnya juz *'amma* – terlihat berhasil dicapai.

Lantaran berbagai kelemahannya, belakangan sistem pengajaran ini disempurnakan dengan diintroduksinya metode baru yang dikenal sebagai *iqrã'*. Metode ini – ditunjang dengan sejumlah modul pengajaran – memperkenalkan cara cepat membaca al-Quran.[24] Dalam sistem ini, anak didik pertama-tama diharuskan menyelesaikan enam modul,[25] kemudian dilanjutkan dengan pembacaan aktual al-Quran – disebut "tadarus" – yang dimulai dari surat pertama hingga surat terakhir, sesuai dengan sekuensi resmi mushaf utsmani. Dalam berbagai tahapan pengajaran, anak didik juga diharuskan menghafalkan surat-surat pendek, bacaan-bacan untuk praktek ibadah, dan doa-doa sehari-hari, yang juga memiliki modul tersendiri.

Metode *iqrã'* tampaknya cukup berhasil. Hal ini bisa dilihat dari kemunculan berbagai TPA (Taman Pendidikan al-Quran) dan TKA (Taman Kanak-kanak Al-Quran) di seluruh wilayah Indonesia yang rata-rata menggunakan modul metode tersebut. Tetapi, tujuan penghafalan surat-surat pendek al-Quran dalam sistem ini terlihat tidak begitu berhasil dibandingkan dengan sistem sebelumnya – kaidah bagdadiyah.

Sistem pengajaran al-Quran secara institusional diterapkan dalam berbagai lembaga pendidikan umat Islam, seperti pesantren, madrasah ataupun perguruan tinggi. Di sini, di samping berbagai ilmu keislaman lainnya, al-Quran diajarkan secara lebih sistematis dan dengan pijakan-pijakan teoritis – baik tradisional ataupun modern – yang *solid*. Dalam lingkungan lembaga pendidikan pesantren, terdapat beberapa institusi yang mengkhususkan diri

pada penghafalan al-Quran.[26] Pada tingkat perguruan tinggi, terdapat jurusan tafsir-hadits – yang mengikuti model universitas al-Azhar di Mesir – pada fakultas syari'ah, yang kemudian ditransfer ke fakultas ushuluddin, di berbagai IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang ada. Bahkan terdapat sebuah perguruan tinggi yang mengkhususkan diri dalam studi-studi al-Quran, yakni Institut Ilmu Al-Quran di Jakarta.

Setiap tiga tahun di Indonesia diadakan suatu turnamen berskala nasional untuk pembacaan al-Quran. Para kontestannya datang dari seluruh propinsi negeri ini, dan dibedakan menurut jenis kelamin – pria dan wanita – untuk penjurian. Di samping itu, peserta yang buta juga membentuk satu kategori penilaian yang mencakup penilaian hafalan. Turnamen yang disebut sebagai MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an, "Kompetisi Pembacaan al-Quran") ini, secara luas dipandang kaum Muslimin Indonesia sebagai suatu disiplin nasional. Kompetisi-kompetisi pada tingkat kecamatan, kabupaten dan propinsi, biasanya diadakan terlebih dahulu menjelang turnamen nasional.

Tetapi, salahsatu negeri Islam yang paling terkemuka dalam pembelajaran al-Quran adalah Mesir, tanah air salah satu perawi kiraah tujuh, Warsy, yang dilukiskan al-Jazari sebagai *syaikh al-qurrã'*.[27] Dalam perjalanan sejarah Islam, negeri ini telah menjadi salah satu pusat pengajaran al-Quran yang terkemuka, di mana sejumlah mazhab kiraah terkenal berada. Hingga dewasa ini, penghafalan al-Quran merupakan kesibukan utama anak-anak kaum Muslimin pada sekolah-sekolah tingkat dasar di Mesir. Dalam kenyataannya, mata pelajaran inti dalam kurikulum sekolah-sekolah tingkat dasar, *katãtîb* dan sekolah-sekolah sejenis, adalah penghafalan al-Quran. Mata pelajaran lain diajarkan sebagai tambahan untuk mata pelajaran inti tersebut. Universitas al-Azhar, dan pusat-pusat studi yang berafiliasi dengannya, seperti Dar al-'Ulum dan Akademi Hukum Syari'ah, bahkan mensyaratkan penerimaan mahasiswa yang hafal keseluruhan al-Quran.[28]

Terjemahan al-Quran

Salah satu cara bagi kaum Muslimin non-Arab yang tidak bisa berbahasa Arab untuk memahami al-Quran adalah lewat terjemahan kitab suci itu ke dalam bahasa ibu mereka. Tetapi, apakah al-Quran – yang menyatakan dirinya diturunkan dalam bahasa Arab[29] – bisa diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa non-Arab merupakan suatu masalah yang telah menimbulkan kontroversi akut dan berkepanjangan di dalam sejarah Islam.

Pada masa Nabi, barangkali tidak ada yang pernah membayangkan kemungkinan bahwa al-Quran mesti diterjemahkan secara sebagian atau seluruhnya ke dalam suatu bahasa asing.Ketika itu, Islam memang belum melangkah ke luar kawasan Arab. Tetapi, dengan tersebarnya Islam memasuki kawasan-kawasan non-Arab, khususnya Persia untuk tahap awal setelah wafatnya Nabi, kebutuhan pemeluk-pemeluk baru Islam yang non-Arab akan suatu terjemahan al-Quran dalam rangka memahami ajaran-ajaran Islam mulai muncul ke permukaan.

Masalah terjemahan ini pertama kali muncul di kalangan pengikut baru Islam asal Persia dalam kaitannya dengan pembacaan al-Quran di dalam shalat: Apakah boleh membaca terjemahan al-Quran dalam bahasa Persia ketika shalat? Abu Hanifah (w. 767), pendiri mazhab Hanafiyah, mendeklarasikan kebolehannya baik untuk yang mengetahui bahasa Arab ataupun tidak.[30] Pandangan ini memang bisa dikaitkan dengan asal-usul Persia Abu Hanifah. Tetapi, *concern* keagamaan yang sejati dan pertimbangan-pertimbangan praktis – yakni membengkaknya pengikut baru Islam non Arab yang berasal dari latar belakang etnis dan linguistik berbeda – tampaknya lebih menonjol dalam membentuk opini tersebut.[31] Dengan demikian, gagasan Abu Hanifah mesti dipandang sebagai suatu upaya untuk memecahkan permasalahan pelik yang dihadapi Muslim-Muslim non-Arab dengan adanya kewajiban membaca bagian atau ayat-ayat pendek di dalam shalat.

Berbeda dengan mazhab Hanafiyah, mayoritas mazhab Sunni lainnya – Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyah – menegaskan bahwa teks al-Quran mesti dibaca dalam bahasa aslinya, yakni bahasa Arab. Ketika seorang Muslim tidak sanggup membaca *al-Fãti<u>h</u>ah* dalam bahasa Arab di dalam shalatnya, maka ia harus

menggantinya dengan bagian al-Quran lain yang ia kuasai, atau berdiam diri, atau mengulang-ulang pembacaan nama Allah untuk jangka waktu yang sama dengan pembacaan *al-Fãtihah*.[32]

Pandangan mazhab Hanafiyah tentang kebolehan penggunaan terjemahan al-Quran telah memberi tanda bahaya dan bahkan memperkeras gagasan ortodoksi Islam tentang masalah terjemahan al-Quran pada umumnya. Untuk menentang penggunaan terjemahan dalam shalat, *fuqahã'* mazhab Sunni lainnya membatasi persetujuan mereka terhadap penerjemahan al-Quran untuk tujuan-tujuan di luar shalat dengan syarat-syarat yang tidak jarang mengarah kepada pelarangannya. Dan gagasan semacam inilah yang mendominasi ortodoksi Islam selama berabad-abad.

Menurut gagasan mayoritas dalam ortodoksi Islam, terjemahan al-Quran – dalam pengertian yang sebenarnya dari kata tersebut – adalah suatu kemustahilan. Gagasan ini terutama didasarkan pada karakter *i'jãz* ("keunikan") al-Quran, yang tidak bisa diimitasi atau ditandingi manusia dengan cara apapun. Menurut sudut pandang ini, karakteristik tersebut akan hilang dalam terjemahan al-Quran, karena terjemahan dibuat oleh manusia.[33]

Seluruh keberatan ortodoksi Islam terhadap penerjemahan al-Quran pada faktanya timbul secara logis dari doktrin *i'jãz*. Untuk memperkukuh sudut pandang yang semata-mata bersifat doktrinal ini, superioritas bahasa Arab atas bahasa-bahasa lainnya dijadikan sebagai argumen utama. Al-Jahiz (w. 869) dalam salah satu karyanya, *Kitãb al-Hayawãn*, bahkan menegaskan kemustahilan penerjemahan syair-syair Arab ke dalam bahasa-bahasa lainnya, terlebih lagi bahan-bahan yang berhubungan dengan agama Islam dan al-Quran sendiri.[34] Dengan demikian, gagasan-gagasan semacam ini telah menjadikan bahasa Arab sebagai *lingua sacra* – bertentangan dengan pandangan umum yang menganggap bahasa sebagai produk budaya manusia.[35]

Lebih jauh, ortodoksi Islam menegaskan bahwa suatu terjemahan al-Quran yang sekaligus bersifat literal dan tepat dari segi maknanya adalah mustahil. Tetapi, suatu terjemahan dalam pengertian tafsir dapat dilakukan berdasarkan asumsi bahwa teks orisinal al-Quran tidak tergantikan olehnya. Jadi, naskah-naskah al-Quran, menurut sudut pandang ini, dapat dilengkapi dengan semacam kuasi-terjemahan yang bersifat interlinear.[36] Dan inilah

yang dilakukan selama berabad-abad oleh sarjana Muslim, bahkan hingga dewasa ini.[37]

Perbedaan antara tafsir dan terjemah tentu saja sangat mendasar. Analogi persamaan keduanya telah ditentang dengan keras oleh ortodoksi Islam. Ilustrasi tentangnya bisa dilihat dalam pernyataan al-Qaffal, seorang yuris mazhab Syafi'iyah, ketika pandangannya tentang terjemahan Persia al-Quran sebagai hal yang mustahil dipermasalahkan: "Kalau begitu, apakah anda mengatakan bahwa tidak seorang pun yang dapat menafsirkan al-Quran?" Al-Qaffal tidak mengakui bahwa analogi tentang tafsir sebagai terjemah ini benar, dan berkata: "Adalah memungkinkan dalam tafsir untuk menangkap makna beberapa kata dari firman Allah dan salah menanggapi kata-kata lainnya; dalam terjemahan, yang menggantikan satu kata dengan kata lainnya, adalah mustahil menyampaikan seluruh makna kata-kata Tuhan."[38] Jadi, dalam kasus tafsir, teks orisinal wahyu tetap terjaga dalam bahasa Arab; sementara dalam kasus terjemahan, teks orisinal wahyu digantikan oleh terjemahan. Seluruh *fuqahã'* bersepakat bahwa tafsir tidak dapat dibaca dalam shalat, tetapi mazhab Hanafiyah membolehkan pembacaan terjemahan al-Quran.

Barangkali inilah keberatan utama terhadap terjemahan, yakni ia bisa menggantikan pembacaan teks wahyu orisinal dalam shalat dan mungkin akan dipandang sebagai al-Quran yang diwahyukan – suatu gagasan yang dipandang sebagai kekeliruan nyata oleh seluruh jajaran ortodoksi Islam, kecuali mazhab Hanafiyah. Tetapi pandang mazhab Hanafiyah yang tersendiri ini tidak mendapatkan pengakuan universal, bahkan ditolak di kalangan tertentu pengikut mazhab tersebut.

Dengan demikian, pembacaan al-Quran dalam bahasa Persia merupakan kebolehan teoritis, tetapi dalam prakteknya terjemahan parsial atau keseluruhan al-Quran juga telah diupayakan. Sayangnya manuskrip-manuskrip terjemahan al-Quran yang ada – paling awal berasal dari abad ke-14 dan ke-15 – tidak memungkinkan untuk menetapkan kapan terjemahan itu pertama kali dilakukan. Memang terdapat laporan bahwa suatu terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Persia telah digarap salah seorang sahabat Nabi, Salman al-Farisi, pada masa empat khalifah pertama. Demikian pula, terdapat laporan tentang terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Berber

(127H) dan bahasa Sindhi (270H).[39] Sayangnya, tak satu pun dari terjemahan tersebut sampai ke tangan kita, sehingga sulit membuktikan kebenaran laporan-laporan tentangnya.

Dengan dominannya doktrin ortodoksi yang kaku mengenai terjemahan al-Quran, adalah wajar jika berbagai upaya penerjemahan kitab suci tersebut ke dalam bahasa-bahasa dunia Islam non-Arab telah mengalami tantangan serius. Bahkan, sampai ke masa Syah Wali Allah al-Dihlawi (w. 1762), masalah terjemahan al-Quran masih tetap ditabukan. Wali Allah dikabarkan telah menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Persia, yang diberinya judul *Fath al-Rahmãn*. Tetapi, upaya ini mendapat reaksi keras dari kalangan ulama ketika itu.[40]

Lantaran kuatnya oposisi terhadap terjemahan, tidaklah mengherankan jika upaya awal untuk menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa non Arab dilakukan dengan menerjemahkan karya-karya tafsir. Salah satu karya tertua dalam bahasa Persia yang bisa diselamatkan adalah terjemahan kitab tafsir al-Thabari, yang digarap untuk Abu Shalih Manshur ibn Nuh, penguasa dinasti Samani di Transoxania dan Khurasan (961-976). Sekalipun tidak terdapat catatan akurat tentang waktu penggarapannya – diperkirakan digarap pada abad ke-10 – dalam bagian pendahuluannya dijelaskan bahwa Abu Shalih, setelah bertanya kepada para ulama tentang legalitas terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Persia yang dijawab secara negatif, kemudian menitahkan penggarapan terjemahan karya tafsir tersebut kepada ulama dari berbagai kota di wilayah kekuasaannya.[41]

Di Indonesia, cara semacam ini juga ditempuh Abd al-Rauf Ali al-Fansuri (w. 1690), seorang ulama dari Singkel-Aceh. Menurut Snouck Hurgronje, pada abad ke-17 Abd al-Rauf menggarap semacam terjemahan tafsir al-Baydlawi, *Anwãr al-Tanzîl*, ke dalam bahasa Melayu. Pendapat ini diikuti oleh penulis *Sejarah al-Quran*, AbuBakar Aceh.[42] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan A.H. Johns, yang digarap Abd al-Rauf adalah terjemahan *Tafsîr al-Jalãlayn* – disusun oleh Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi – dengan tambahan sejumlah kutipan dari tafsir al-Baydlawi, bagian ekstensif dari terjemah-tafsir Melayu surat al-Kahfi yang disusun oleh al-Khazin, dan sejumlah bagian tentang *qirã'ãt* yang tidak terambil dari *Tafsîr al-Jalãlayn* ataupun tafsir al-Baydlawi.[43]

Permasalahan apakah al-Quran dapat dibaca dalam bahasa non-Arab di dalam shalat serta apakah boleh memproduksi dan menggunakan terjemahan al-Quran, sekali lagi menjadi masalah akut ketika otoritas politik Turki yang sekuler mulai melakukan "nasionalisasi" terhadap berbagai bentuk ibadah Islam dan menerbitkan suatu terjemahan al-Quran dalam bahasa Turki yang tidak disertai dengan teks asli berbahasa Arab pada penghujung abad ke-19 dan permulaan abad ke-20.[44] Sejumlah besar otoritas Sunni di Mesir dan Siria mengutuk upaya "nasionalisasi" tersebut, bahkan sampai kepada penyitaan dan pelarangan sejumlah besar terjemahan al-Quran dalam bahasa Inggris dan Turki. Pernyataan-pernyataan yang dikemukakan dalam hal ini terutama lebih bersifat polemis dan negatif. Syaikh Muhammad Syakir, mantan *Wakîl* Universitas al-Azhar, misalnya, menolak kebolehan membaca terjemahan al-Quran dalam shalat dan bahkan mencap upaya penerjemahannya sebagai perbuatan heretik (*bid'ah*).[45] Demikian pula, Syaikh Muhammad Rasyid Ridla (w.1935) – murid Bapak modernisme Islam Mesir, Muhammad Abduh (w. 1905) – mengutuk keras upaya "nasionalisasi" di Turki dan upaya penerjemahan al-Qurannya.[46] Oposisi yang kuat terhadap berbagai kebijakan yang dilakukan di Turki sebenarnya lebih bersifat politik ketimbang religius. Penghapusan institusi kekhalifahan yang ada di Turki dan sekularisasi ekstrem yang menjadi kebijakan pokok otoritas politik di negeri itu, merupakan latar belakang utama dari berbagai serangan tersebut.

Tetapi, ulama Hanafiyah terkemuka dari al-Azhar, Musthafa al-Maragi (w. 1945), dalam suatu artikelnya, *"Bahts fî Tarjamat al-Qur'ãn al-Karîm wa Ahkãmihã"* yang dipublikasikan pada 1932, mengemukakan bahwa seorang Muslim yang tidak memiliki pengetahuan bahasa Arab secara mutlak *wãjib* membaca terjemahan al-Quran yang memadai dalam shalat. Menurutnya, hal terpenting di dalam shalat adalah makna teks al-Quran, bukan karakter *i'jãz*-nya, dan makna sebenarnya bisa ditransmisikan melalui terjemahan. Lebih jauh, al-Maragi menilai bahwa adalah tidak realistik mewajibkan bagian terbesar masyarakat Muslim dari negeri-negeri non-Arab untuk mempelajari bahasa Arab lantaran al-Quran yang berbahasa Arab. Tesis bahwa al-Quran tidak lagi menjadi *verbum dei* dalam terjemahan, menurut al-Maragi, hanya absah dengan

prasyarat tertentu. Terjemahan al-Quran secara sederhana tidak merepresentasikan kata-kata manusia (*kalãm al-nãs*), karena sekalipun tidak mengandung Kalam Allah secara harfiah, kandungan terjemahan terdiri dari makna kata-kata Tuhan.[47] Sejalan dengan ini, ulama terkenal Mesir lainnya, Farid Wajdi, juga menunjukkan bahwa menerjemahkan makna (*ma'ãnî*) al-Quran itu diizinkan.[48]

Beberapa saat menjelang dan setelah surutnya kontroversi tentang "nasionalisasi" Islam di Turki, bermunculan sejumlah terjemahan al-Quran dalam berbagai bahasa dunia Islam, seperti dalam bahasa Persia, Urdu, Cina, Burma, Tionghoa dan lainnya. Dalam bahasa Indonesia, muncul beberapa terjemahan al-Quran yang digarap antara lain oleh A. Hasan, Munawar Khalil, Mahmud Yunus, dan Kemajuan Islam Yogyakarta. Penerjemahan al-Quran ke dalam beberapa bahasa daerah di Indonesia – seperti bahasa Jawa, Sunda, Melayu, Bugis, Makassar, dan lainnya – juga dilakukan. Pada 1967, Pemerintah Indonesia secara resmi membentuk tim penerjemah al-Quran yang beranggotakan sejumlah pakar al-Quran terkemuka di negeri ini – seperti Hasbi Ashshiddieqy, Bustami A. Gani, Muchtar Yahya, Mukti Ali, KH. A. Musaddad, KH. Ali Maksum, dan lainnya. Setelah bekerja selama delapan tahun, tim ini berhasil menyelesaikan *Al-Quran dan Terjemahnya*, yang kemudian diterbitkan dengan anggaran rutin Pemerintah Indonesia.[49]

Sementara sejumlah sarjana Muslim lainnya – seperti Maulana Muhammad Ali, Mirza Abu'l Fazl,[50] Bashir al-Din Ahmad, Muhammad Hamidullah, Sadr-ud-Din, Marmaduke Pickthall, Muhammad Asad, dan lainnya – juga telah mengupayakan penerjamahan al-Quran ke dalam bahasa-bahasa Eropa. Dengan pengecualian beberapa terjemahan ke dalam bahasa Eropa, keseluruhan terjemahan al-Quran dalam berbagai bahasa ini, sebagaimana dengan terjemahan al-Quran yang digarap pada masa-masa sebelumnya, mengikuti praktek kuasi-terjemahan yang bersifat interlinear, di mana setiap baris teks Arab diikuti dengan terjemahannya, atau teks Arab dan terjemahannya diletakkan secara berdampingan. Demikian pula, sebagian besar karya ini menggunakan istilah tafsir sebagai judulnya.

Permasalahan tentang boleh tidaknya menerjemahkan al-

Quran barangkali mesti dilacak di dalam al-Quran sendiri dan fenomena Islam yang awal. Memang benar bahwa al-Quran itu diwahyukan dalam bahasa Arab, seperti yang diklaim kitab suci itu dalam sejumlah kesempatan. Tetapi, pewahyuan dalam bahasa Arab ini juga mesti diselaraskan dengan doktrin lainnya tentang universalisme Islam: risalah yang dibawa Nabi adalah untuk seluruh umat manusia,[51] bukan hanya untuk orang Arab.

Penelaahan terhadap konteks sejumlah bagian al-Quran yang mengekspresikan pewahyuannya dalam bahasa Arab akan menjelaskan bahwa pemilihan bahasa ini lebih didasarkan pada tradisi Tuhan yang selalu mengutus rasul dengan bahasa kaumnya (14:4), berdasarkan pertimbangan agar mudah dipahami orang-orang yang menjadi sasaran dakwah Nabi (12:2; 42:7; 43: 3;) dan memudahkan bagi Nabi sendiri (19:97). Jika al-Quran diwahyukan dalam bahasa non-Arab, maka hal ini – selain tidak patut, karena Nabi adalah seorang Arab – akan sulit dipahami oleh orang-orang yang menjadi sasaran dakwah Nabi (41:44). Jadi, alasan pewahyuan al-Quran dalam bahasa Arab terlihat sangat naturalistik dan logis, serta tidak memberi kesan tentang bahasa Arab sebagai *lingua sacra*. Penekanannya dalam hal ini adalah pada kemudahan manusia dalam memahami pesan-pesan Ilahi. Dengan demikian, doktrin universalisme pesan-pesan ilahi yang dibawa Nabi mesti dipahami di dalam kerangka tradisi pengutusan ilahi dan pertimbangan pemilihan bahasa yang sangat naturalistik dan logis itu.

Di atas telah disinggung bahwa setelah wafatnya Nabi, terjadi perluasan domain politik ke Persia, dan pada titik ini mulai muncul masalah tentang terjemahan al-Quran. Ada dua laporan mengenai aktivitas Salman al-Farisi dalam menangani masalah tersebut. Laporan pertama mengemukakan bahwa beberapa orang Persia meminta Salman menuliskan sesuatu dari al-Quran bagi mereka dalam bahasa Persia. Salman kemudian menerjemahkan surat *al-Fãtiẖah* untuk mereka. Laporan kedua mengungkapkan bahwa orang-orang Persia berkirim surat kepada Salman memintanya menerjemahkan surat *al-Fãtiẖah* ke dalam bahasa Persia, yang dilakukannya. Mereka menggunakan terjemahan itu di dalam shalat hingga terbiasa. Salman lalu menyampaikan hal ini kepada Nabi, dan ia tidak mencelanya.[52]

Laporan tentang terjemahan Salman di atas, terutama laporan kedua, bisa diragukan otentisitasnya, karena pada masa Nabi domain politik Islam belum meluas ke Persia. Lebih jauh, apabila Nabi menyetujui pembacaan bagian al-Quran dalam bahasa Persia di waktu shalat, maka masalahnya telah selesai dan tidak mungkin timbul kontroversi akut tentangnya pada masa belakangan. Tampaknya, asal-usul Persia Salman, seorang sahabat Nabi yang merupakan salah satu pengikut Islam pertama dari kalangan non-Arab, telah membuatnya dijadikan otoritas untuk fabrikasi kedua laporan tersebut.

Terlepas dari otentisitas kedua laporan di atas, *elan* dasar yang dikandungnya terlihat bersesuaian dengan sikap Nabi terhadap teks verbal wahyu, seandainya hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahrûf* dipandang absah. Sebagaimana ditunjukkan dalam bab 9, Nabi biasanya menyelesaikan masalah perbedaan bacaan al-Quran di kalangan para pengikutnya yang awal secara fleksibel dan toleran dengan mengungkapkan pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahruf*, serta selalu menekankannya sebagai kemudahan dalam pembacaan kitab suci itu.

Penyelesaian Nabi ini merupakan pijakan otoritatif bagi keragaman bacaan yang mewarnai sejarah awal al-Quran, sebagaimana telah ditunjukkan dalam beberapa bab yang lalu, khususnya bab 4 dan seterusnya. Kata-kata al-Quran, menurut alur ini, dapat dibaca menurut berbagai dialek Arab dari mana pembacanya berasal. Tetapi, di sini timbul permasalahan: apakah hal ini merupakan suatu lisensi untuk menyimpang secara harfiah dari teks, dengan ketentuan *spirit* teksnya tetap terjaga? Al-Thabari, ketika mendiskusikan berbagai keragaman bacaan al-Quran dalam tafsirnya, memperlihatkan secara jelas bahwa perbedaan yang terjadi dalam keragaman pembacaan al-Quran adalah dalam *tilãwah*, bukan dalam *ma'ãnî*.[53] Dengan kata lain, perbedaan terjadi dalam huruf-huruf teks, bukan dalam *spirit* teks. Dalam bab 4 dan 5 di atas juga telah ditunjukkan bahwa dalam *mashãhif* para sahabat Nabi – seperti Ali, Ubay, Ibn Mas'ud dan Ibn Abbas – kemunculan sejumlah kata yang merupakan sinonim untuk kata-kata dalam teks utsmani, penyingkatan atau penambahan yang tidak mempengaruhi makna, dan kasus lainnya yang sejenis, merupakan

hal yang lazim ditemui. Ibn Hajar juga mengemukakan bahwa al-Quran biasanya dibaca para sahabat Nabi dengan menggunakan sinonim-sinonim untuk kata-kata yang tidak bisa diucapkan, sekalipun tidak terdapat otoritas tentangnya.[54] Sementara Ibn Mas'ud bahkan dikabarkan telah melangkah lebih jauh lagi dan membolehkan pembacaan al-Quran menurut maknanya (*al-qirã'-ah bi-l-ma'nã*). Tetapi, Ibn al-Jazari dengan keras menolak pekabaran ini: " *wa ammã man yaqûlu innã ba'da al-shahãbah ka ibn mas'ûd kãna yujîzu al-qirã'ah bi-l-ma'nã fa qad kadzaba.*" [55]

Sekalipun demikian, jika berbagai ragam bacaan dalam teks Arab dipraktekkan dan dibolehkan, maka apakah hal ini, secara analogis, menunjukkan kebolehan menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa selain Arab? Terdapat beberapa isyarat dalam sejumlah surat Nabi yang dikirim ke berbagai penguasa dunia ketika itu mengenai masalah ini.[56] Jadi, ketika Nabi menulis surat dalam bahasa Arab ke Penguasa Bizantium, ia tentunya berharap agar suratnya – di dalamnya terdapat suatu kutipan ayat al-Quran (3:64) – diterjemahkan ke dalam bahasa Yunani, supaya dapat dipahami maksudnya. Sebagaimana dikabarkan Ibn Abbas dari Abu Sufyan ibn Harb bahwa Heraclius memanggil seorang penerjemah untuk membacakan surat Nabi itu dalam bahasa Yunani, yang berbunyi: "Dengan Nama Allah Yang Pengasih Yang Penyayang. Dari Muhammad Utusan Allah kepada Heraclius Penguasa Romawi .... Hai ahli kitab, marilah menuju suatu kata yang sama antara kami dan kamu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak menyekutukan sesuatupun dengannya ...."[57]

Dengan demikian, baik al-Quran maupun tradisi kesejarahan Islam yang awal tidak memberikan petunjuk apapun bagi upaya sakralisasi bahasa al-Quran yang dilakukan pada masa belakangan. Pelarangan terjemahan al-Quran ke dalam berbagai bahasa – sebagai akibat dari sakralisasi tersebut – telah menciptakan kesulitan bagi pemeluk-pemeluk Islam non-Arab. Hal ini secara jelas bertentangan dengan tujuan pewahyuan al-Quran – yakni agar manusia bisa memahaminya – dan bertabrakan dengan keyakinan tentang universalisme Islam. Adalah benar bahwa Tuhan telah membuat atau mewahyukan al-Quran dalam bahasa Arab, tetapi manusia bisa membuatnya menjadi berbahasa Persia, Turki, Urdu, Cina, Indonesia, atau bahasa-bahasa dunia lainnya.

Tafsir al-Quran

Upaya lain untuk memahami al-Quran, yang dalam kenyataannya paling banyak dilakukan di kalangan kaum Muslimin, adalah melalui tafsir. Istilah *tafsîr* – berasal dari kata *fassara*, "menjelaskan," "menerangkan," "menyingkap" atau "menampakkan" – secara khusus bermakna penjelasan atas al-Quran atau ilmu tentang penafsiran kitab suci tersebut.[58] Sinonim untuk kata ini adalah *syarh* atau *ta'wîl*. Istilah *syarh* tidak digunakan dalam perbendaharaan tafsir, sekalipun memiliki makna senada, karena telah menjadi terminologi teknis dalam ilmu-ilmu hadits untuk komentar atas hadits. Sementara *ta'wîl* – berasal dari kata *awl*, "kembali ke asal," di dalam al-Quran bermakna "akibat," "kesudahan" (7:53; 10:39) – masih tetap eksis dalam perbendaharaan kajian-kajian al-Quran. Pada awalnya, kata ini digunakan sebagai sinonim untuk *tafsîr* dan tetap seperti itu setidak-tidaknya hingga ke masa al-Thabari. Mufassir agung dalam jajaran tradisional ini masih menggunakan kata *ta'wîl* sebagai sinonim untuk *tafsîr* dalam *magnum opus*-nya. Bahkan judul karya agungnya, *Jãmi' al-Bayãn 'an Ta'wîl Ãy al-Qur'ãn*, dengan jelas merefleksikan sinonim antara kata *tafsîr* dan *ta'wîl*.

Belakangan kata *ta'wîl* berubah menjadi istilah teknis untuk penjelasan internal atas material atau kandungan al-Quran, sedangkan *tafsîr* diterapkan untuk penjelasan filologis yang bersifat eksternal terhadap al-Quran. *Tafsîr* mencakup penjelasan tentang sebab pewahyuan suatu bagian al-Quran, kedudukan bagian tersebut dalam surat termaksud, dan kisah sejarahnya. Penjelasan ini juga menyangkut penentuan masa pewahyuan (*Makkiyah-Madaniyah*), *muhkam-mutasyãbih*, *nãsikh-mansûkh*, *'ãm-khashsh* dan lainnya. Sementara *ta'wîl* mencakup penjelasan makna umum maupun khusus kata-kata al-Quran,[59] atau istilah teknis untuk penjelasan alegoris dan metaforis terhadap al-Quran.[60] Karena itu, *ta'wîl* tidak begitu disukai kalangan ortodoksi Islam. Pembedaan ini tampaknya dilakukan untuk menghantam berbagai kecenderungan liar dalam penafsiran yang, lewat penjelasan alegoris, telah memaksakan gagasan-gagasan "aneh" ke dalam teks literal al-Quran.

Sebagai upaya untuk memahami dan menjelaskan kandungan

pesan al-Quran, tafsir – berdasarkan sejumlah pernyataan al-Quran – dapat dikatakan telah eksis pada awal Islam dan dimotori oleh Nabi Muhammad sendiri. Salah satu bagian al-Quran yang mengungkapkan peran Muhammad sebagai penjelas wahyu ilahi adalah 16:44, "Telah Kami turunkan kepadamu *al-dzikr* (yakni al-Quran), agar kamu jelaskan kepada umat manusia apa-apa yang telah diturunkan kepada mereka" (cf. 16:64).

Penafsiran al-Quran yang dilakukan Nabi direkam dalam berbagai koleksi hadits, biasanya dengan judul *kitãb al-tafsîr*, yang disusun mengikuti sekuensi surat dalam mushaf utsmani.[61] Jumlah riwayat tafsir ini relatif sedikit dan tidak mencakup keseluruhan al-Quran. Salah satu ilustrasi paling populer – di mana Nabi menafsirkan kata *zhulm* (6:82) sebagai *syirk* (31:13) – adalah yang riwayat dari Abd Allah berikut ini:

> Ketika diturunkan ayat: "Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan *zhulm*..." (6:82), maka ia menyusahkan para sahabat dan mereka berkata: "Siapa di antara kita yang tidak mencampuradukkan keimanannya dengan kezaliman?" Maka bersabdalah Nabi: "Ayat itu tidaklah seperti yang kalian pikirkan, tetapi seperti yang dikatakan Luqman kepada anaknya: 'Sesungguhnya sirik adalah kezaliman yang besar' (31:13)."[62]

Sejumlah sarjana Muslim lebih jauh menekankan bahwa penjelasan Nabi terhadap al-Quran tidak hanya bersifat verbal, tetapi juga bersifat praktis. Prilaku (*sunnah*) aktual Nabi, dengan demikian, dipandang sebagai penjelasan *par exellence* atas al-Quran. Imam Ahmad ibn Hanbal, pendiri mazhab Hanbaliyah, misalnya, menegaskan bahwa *sunnah* menerangkan al-Quran dan menjelaskannya.[63] Gagasan semacam inilah yang kemudian menjadi basis teoritis eksploitasi hadits-hadits Nabi dalam penafsiran al-Quran.

Generasi pertama Islam telah mentransmisikan berbagai penjelasan Nabi atas al-Quran dan berbagai tindakan ekstra quraniknya dari generasi ke generasi. Namun, karena pemahaman mereka yang baik terhadap bahasa, pengetahuan mereka yang luas

terhadap suasana dan *umwelt* pewahyuan, serta wawasan mereka yang dalam tentang agama, para sahabat ini juga melengkapi transmisi itu dengan penjelasan mereka sendiri. Proses transmisi ini kemudian berujung pada pembukuan atau kompilasi hadits yang terjadi pada masa peralihan dari dinasti Umaiyah ke dinasti Abbasiyah.[64]

Tetapi, stase primitif tafsir al-Quran barangkali bisa dilihat dalam keragaman bacaan al-Quran yang eksis pada awal Islam. Dalam beberapa bab yang lalu, khususnya bab 4 dan 5, telah ditunjukkan bahwa sejumlah keragaman bacaan yang eksis dalam mushaf-mushaf pra-utsmani bisa dipandang merefleksikan tafsir-tafsir yang berkembang di kalangan kaum Muslimin yang awal.[65] Jadi, ketika sejumlah mushaf pra-utsmani membaca ungkapan *wa-l-shalãt al-wusthã* (2:238) dengan tambahan *wa-l-shalãt al-'ashr* – sehingga bacaan lengkapnya adalah *wa-l-shalãt al-wusthã wa-l-shalãt al-'ashr*[66] – maka ungkapan pertama di sini telah ditafsirkan sebagai shalat duhur. Contoh-contoh semacam ini, dan berbagai contoh lainnya yang bisa dikategorikan sebagai penjelasan teks, merefleksikan stase primitif dari perkembangan tafsir al-Quran di dalam Islam. Ortodoksi Islam mengembangkan gagasan yang kurang lebih senada tentang eksistensi keragaman bacaan yang awal itu sebagai pantulan aktivitas tafsir. Al-Suyuthi, misalnya, mengutip pandangan Abu Ubayd yang diekspresikannya dalam *Fadlã'il al-Qur'ãn*: "*al-maqshûd min al-qirã'ah al-syãdzdzah tafsîr al-qirã'ah al-masyhûrah ....*"[67]

Dengan berlalunya waktu, khususnya setelah meluasnya domain politik Islam keluar wilayah Arab dan setelah orang-orang non-Arab secara masif menyatakan keimanannya kepada risalah yang dibawa Muhammad, penjelasan atas ayat dan ungkapan al-Quran yang maknanya telah kabur menjadi suatu kebutuhan mendesak. Salah seorang yang pertama kali merespon kebutuhan ini adalah Ibn Abbas, sang penafsir terbaik (*tarjumãn al-qur'ãn*), yang ilmunya sedalam lautan (*al-baḫr*) dan merupakan intelektual umat (*ḫabr al-ummah*). Bapak tafsir al-Quran ini terlihat menggunakan metode perujukan kepada syair-syair pra-Islam untuk menjelaskan makna kata-kata kitab sucinya yang sulit.[68] Ketika menjelaskan kata *ḫaraj* dalam 22:78, Ibn Abbas mengungkapkan metodenya: "Jika terlihat sesuatu di dalam al-Quran yang bersifat

asing, maka periksalah di dalam syair ....”[69] Makna sekitar 200 kata yang dijelaskannya dengan mengutip syair pra-Islam untuk menjawab pertanyaan Nafi‘ ibn al-Azraq – salah seorang muridnya – direproduksi oleh al-Suyuthi dalam karyanya, *al-Itqãn fî ‘Ulûm al-Qur’ãn*.[70]

Sikap yang kurang skeptis terhadap eksistensi tafsir Ibn Abbas telah dikemukakan seorang sarjana Muslim asal Turki, Fuat Sezgin. Berpijak pada teknik periwayatan, Sezgin mengemukakan bahwa adalah mungkin untuk membentuk gagasan tentang eksistensi tafsir al-Quran Ibn Abbas, atau setidak-tidaknya tafsir murid-muridnya, seperti Nafi‘, Mujahid, Waraqa’ ibn Umar, dan lainnya, berdasarkan sumber-sumber yang ada.[71] Tetapi, sarjana-sarjana lainnya menafikan kemungkinan ini berdasarkan sejumlah pijakan, terutama keberatan terhadap historisitasnya.[72]

Sejarah selanjutnya penafsiran al-Quran bisa didekati dengan memanfaatkan tipologi Ignaz Goldziher dan menyeleksi secara purposif mufassir-mufassir dari berbagai aliran yang ada untuk dikaji secara ringkas. Ia mengasumsikan eksistensi lima aliran tafsir di dalam Islam: (i) tradisionalis; (ii) dogmatis; (iii) mistik; (iv) sektarian; dan (v) modernis.[73] Tiga aliran pertama senada dengan tipologi kesarjanaan Muslim, yakni: (i) *tafsîr bi-l-riwãyah*; (ii) *tafsîr bi-l-dirãyah*; dan (iii) *tafsîr bi-l-’isyãrah*. Sementara dua aliran lainnya – sektarian dan modernis – merupakan kategori tambahan atau elaborasi dari tipologi kesarjanaan Muslim.

Tafsir al-Quran paling awal yang bisa diakses dewasa ini adalah yang disusun oleh Ibn Jarir al-Thabari (w. 923), *Jãmi‘ al-Bayãn ‘an Ta’wîl Ãy al-Qur’ãn*. Kitab tafsir ini dipandang Goldziher sebagai karya puncak tafsir aliran tradisional.[74] Di kalangan ortodoksi Islam, tafsir tersebut dianggap sebagai salah satu contoh terbaik dan terpenting dari *tafsîr bi-l-ma’tsûr* atau *tafsîr bi-l-riwãyah* – yakni tafsir yang berpijak pada riwayat, sebagaimana dibedakan dari *tafsîr bi-l-ra’y* atau *tafsîr bi-l-dirãyah*, yang berpijak pada penggunaan nalar, dan *tafsîr bi-l-’isyãrah*, yang berpijak pada intuisi batin. Dalam pendahuluan karyanya ini, ia mengemukakan pijakan hermeneutik untuk tafsirnya. Menurut al-Thabari, bahan-bahan al-Quran terbagi ke dalam tiga bagian: Bagian pertama adalah yang hanya dapat ditafsirkan oleh Nabi dalam kedudukannya sebagai otoritas yang berhak menjelaskan al-Quran (16:44,64). Penjelasan Nabi bisa

mengambil bentuk suatu *nashsh* darinya (*bi-nashsh minhu*) atau suatu penunjukan yang meyakinkan (*bi-dalãlah*) yang diformulasikan untuk memperlihatkan hal-hal yang mengarahkannya kepada suatu penafsiran. Bagian kedua adalah yang secara ekslusif hanya diketahui maknanya oleh Tuhan, seperti kapan tepatnya kiamat tiba. Bagian ketiga adalah yang diketahui penafsirannya oleh setiap orang yang memiliki pengetahuan bahasa al-Quran. Pengetahuan bahasa ini mencakup pemahaman menyeluruh tentang infleksi (*i'rãb*), pengertian kata-kata yang tidak homonim (*gayr al-musytarak fîhã*), dan pemahaman karakteristik kata sifat deskriptif (*al-mawshûfãt bi-shifãtihã al-khãshshah*). Al-Thabari kemudian melanjutkan kategori terakhir ini dengan subdivisi konsep-konsep bahasa dan kandungan, sehingga ketidaktahuan tentang *halãl* dan *harãm* bukan merupakan alasan yang dapat dimaafkan, apakah seseorang bisa berbahasa Arab atau tidak.[75] Di sinilah letak kontribusi al-Thabari dalam perkembangan teori hermeunetik al-Quran. Pengetahuan tentang tiga kategori bahan-bahan al-Quran merupakan tahapan awal yang penting dalam suatu metode tafsir. Kemampuan mengenali suatu bagian al-Quran yang masuk ke dalam salah satu dari ketiga kategori itu, mengikuti alur pemikiran al-Thabari, akan memberi petunjuk pada penanganan bagian tersebut.

Dengan demikian, prinsip hermeneutik al-Thabari mengakui eksistensi riwayat sebagai bagian terpenting dalam tafsir disamping aspek bahasa. Hal ini terlihat dalam berbagai penafsirannya yang tidak hanya menuturkan dan menganalisis berbagai hadits serta berbagai keragaman dalam bacaan al-Quran, tetapi juga hal-hal yang bertalian dengan aspek-aspek linguistik, dalam rangka menguraikan makna dan tujuan suatu bagian al-Quran. Dalam pendahuluan karyanya, al-Thabari mengungkapkan tentang kelengkapan kitab tafsirnya dan menegaskan bahwa ia telah mencantumkan berbagai dalil untuk perbedaan paham yang mencapai konsensus atau tetap bertahan, serta menyajikan alasan-alasan setiap sudut pandang yang berkembang. Di samping itu, ia juga menguraikan hal-hal yang dipandangnya sebagai kebenaran dalam berbagai kontroversi itu.[76]

Masih dalam jajaran tokoh tafsir tradisional adalah Ismail Imad al-Din abu al-Fida' ibn Katsir, terkenal sebagai Ibn Katsir (w.

1373). Ia menyusun suatu komentar al-Quran, *Tafsîr al-Qur'ãn al-'Azhîm*, yang dikalangan tertentu sarjana Muslim modern dipandang sebagai salah satu *tafsîr bi-l-ma'tsûr* tersahih, kalau bukan paling sahih.[77] Sebagai murid reformis legendaris Ibn Taimiyah, Ibn Katsir – walaupun hidup sekitar empat abad setelah al-Thabari – cenderung kepada tafsir yang bersifat tradisional. Dalam pendahuluan karya tafsirnya, Ibn Katsir menjelaskan prosedur hermeneutiknya, yang dipandangnya sebagai metode terbaik dalam tafsir al-Quran. Stase pertama dalam prosedur tersebut adalah menafsirkan al-Quran dengan al-Quran. Tahapan ini memperlihatkan gagasan tentang al-Quran sebagai suatu keseluruhan yang padu dan kohesif, sehingga bagian-bagiannya dapat menjelaskan antara satu dengan lainnya. Langkah kedua mencakup pemerhatian terhadap *sunnah* Nabi, karena Nabi merupakan penjelas paling otoritatif terhadap al-Quran (16:44,64; 4:105). Bagi Ibn Katsir, *sunnah* Nabi juga merupakan wahyu ilahi, sekalipun tidak dibacakan oleh Jibril sebagaimana al-Quran. Apabila tidak terdapat penjelasan dari al-Quran ataupun sunnah Nabi mengenai suatu bagian al-Quran, langkah hermeneutik ketiga mesti ditempuh, yakni menelusuri pernyataan-pernyataan para sahabat Nabi tentangnya. Pengikut Nabi dari generasi pertama adalah saksi mata terhadap sirkumstansi dan situasi yang secara khusus melibatkan mereka. Sekuensi hermeneutik ini terpotong dengan pembahasan tentang dua masalah yang saling berkaitan: Pertama adalah penggunaan bahan-bahan Yudeo-Kristiani (*al-ahãdîts al-isrã'îliyyah*) dalam penafsiran al-Quran, yang menurutnya hanya bersifat sokongan suplementer, bukan pijakan utama; dan kedua, menelaah secara kritis riwayat-riwayat tersebut, mensahkan yang benar serta menolak yang palsu. Setelah itu, Ibn Katsir melanjutkan prosedur hermeneutiknya dengan mengemukakan langkah terakhir, yaitu menelusuri pernyataan-pernyataan generasi kedua (*tãbi'ûn*). Sehubungan dengan ini, Ibn Katsir menilai bahwa pernyataan para *tãbi'ûn* bukan merupakan sumber otoritatif ketika saling bertentangan, bahkan dengan generasi sesudahnya.[78]

Prosedur hermeneutik yang digariskan Ibn Katsir di atas pada faktanya merupakan langkah umum yang ditempuh dalam berbagai kitab tafsir tradisional. Tetapi, artikulasinya dalam bentuk yang sistematis dan metodologis merupakan salah satu kontribusi Ibn

Katsir yang paling bermakna terhadap hermeneutik al-Quran. Dan Ibn Katsir memang cukup konsisten dalam menjalankan tahapan-tahapan prosedur tersebut di dalam berbagai penafsiran al-Qurannya. Sekalipun agak polemis, tafsiran-tafsirannya secara umum tetap *fair* dan informatif.

Mufassir berikutnya yang menulis suatu komentar ekstensif tentang al-Quran, *al-Kasysyãf 'an Haqã'iq al-Tanzîl*, adalah Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari (w. 1143). Pada umumnya, al-Zamakhsyari memiliki pengaruh religius yang tidak begitu besar dalam dunia Islam lantaran berasal dari kelompok teolog "heretik" mu'tazilah. Sekalipun demikian, ia terkenal dengan sebutan *imãm al-dunyã*, "imam universal," dan pakar linguistik terkemuka yang berpengaruh di bidang ini. Mungkin lantaran pertimbangan afiliasi teologis inilah sehingga Goldziher mengelompokkannya ke dalam jajaran komentator aliran tafsir dogmatis, dan bahkan menilai kitab tafsirnya sebagai model untuk aliran tersebut.[79] Sejumlah besar sarjana Muslim juga telah mengelompokkan tafsir Zamakhsyari ke dalam kategori *tafsîr bi-l-ra'y*.[80] Gagasan-gagasan teologis yang berbau mu'tazili dalam tafsir ini – sebagaimana dikemukakan Mahmoud Ayoub – sebenarnya tidak telalu tegas.[81] Hanya dalam sejumlah kecil masalah pandangan teologisnya telah mempengaruhi penafsirannya atas teks al-Quran. Dalam kebanyakan kasus, karya tersebut lebih menunjukkan kepiawaian Zamakhsyari dalam analisis filologis dan sintaksis atas ayat-ayat al-Quran. Zamakhsyari bahkan mengeksploitasi kekayaan khazanah bacaan al-Quran dalam batasan-batasan linguistik untuk kepentingan tafsirnya. Dengan demikian, pendekatan yang digunakan Zamakhsyari lebih bersifat linguistik ketimbang teologis. Ia juga memanfaatkan hadits dalam karyanya, tetapi mengabaikan mata rantai periwayatannya (*sanad*) ataupun keabsahan teks aktualnya (*matn*).

Karya besar Zamakhsyari di atas telah diringkas dengan sejumlah tambahan oleh Nashr al-Din ibn Sa'id al-Baydlawi (w. 1270) dalam kitab tafsirnya, *Anwãr al-Tanzîl wa Asrãr al-Ta'wîl*. Karya ini dimaksudkan sebagai buku pegangan untuk pengajaran tafsir di sekolah-sekolah. Karena itu, diupayakan untuk mengemukakan dalam bentuk singkat hal-hal terbaik dan tersahih dalam berbagai tafsir sebelumnya, termasuk varian-varian tafsir

yang penting. Sekalipun Baydlawi berasal dari *main stream* teologi filosofis Sunni dan, hingga taraf yang jauh, telah "membetulkan" kekeliruan-kekeliruan mu'tazili dalam tafsir Zamakhsyari, karya tafsirnya tetap dipandang sebagian besar sarjana Muslim masuk ke dalam kategori *tafsîr bi-l-ra'y*. Keterkaitan karyanya dengan Zamakhsyari – yakni sebagai ringkasan karya sarjana tersebut – merupakan salah satu faktor yang berada di balik kategorisasi itu.

Tetapi salah satu kitab tafsir paling mewakili aliran tafsir dogmatis adalah yang disusun oleh Fakhruddin al-Razi (w. 1209), *Mafãti<u>h</u> al-Gayb*. Karya ini dikabarkan tidak sempat diselesaikan al-Razi karena keburu dipanggil ke hadirat ilahi, dan penulisannya diteruskan salah seorang muridnya. Karena sang murid telah menguasai metodologi dan idiom gurunya sedemikian tepatnya, gaya penulisan keduanya tidak dapat dibedakan. Itulah sebabnya muncul kontroversi di kalangan para ahli mengenai bagian mana yang telah diselesaikan al-Razi dan bagian mana yang dilanjutkan penulisannya oleh murid tersebut. Kontroversi selanjutnya adalah apakah hanya satu murid al-Razi yang menyelesaikan penulisan tafsirnya ataukah dua orang, ataukah lebih dari itu.[82]

Pendekatan yang digunakan al-Razi dalam tafsirnya berada sepenuhnya dalam tradisi rasional filosofis. Al-Razi memang merupakan seorang filosof cemerlang pada masanya, dan bukan seorang pakar agama. Ia memulai tafsirnya atas ayat-ayat al-Quran dengan cara yang rumit serta melibatkan gaya yang terdiri dari berlapis-lapis pendapat dan sanggahan, tetapi sering tidak mencapai kesimpulan apapun. Ia selalu bergerak demikian jauh dari pokok permasalahan tafsir sehingga pembacanya bisa nyasar dalam pertentangan filsafat dan teologi.[83] Lantaran kecenderungan semacam ini, otoritas terkemuka dalam kajian al-Quran, al-Suyuthi, mengutip penilaian yang dikemukakan sebagian ulama bahwa karya al-Razi itu "berisi segalanya kecuali tafsir."[84]

Dalam jajaran aliran tafsir mistik, karya Muhyi al-Din ibn al-'Arabi (w. 1240), *Tafsîr al-Qur'ãn al-Karîm*, merupakan salah satu tafsir sufistik yang tersebar cukup luas di dunia Islam. Ia dikenal luas sebagai tokoh mistikus penganut doktrin pantheistik – yakni doktrin yang memandang seluruh wujud adalah satu, karena merupakan manisfestasi dari substansi Ilahi – serta dikenal di kalangan pengikutnya sebagai *Syaikh al-Akbãr*. Karya tafsirnya

dikabarkan ditulis salah seorang muridnya, Abd al-Razak al-Qashani. Tetapi, siapapun penulis sebenarnya, karya ini merefleksikan pemikiran dan gaya Ibn al-'Arabi.

Sebagaimana dengan mufassir sufi pada umumnya, metode yang digunakan Ibn al-'Arabi dalam penafsiran al-Quran adalah yang dikarakterisasi oleh ortodoksi Islam sebagai *ta'wîl* – dalam pengertian yang berkembang belakangan, yakni *ta'wîl* sebagai penjelasan internal (alegoris) atas kandungan al-Quran, yang dibedakan dari tafsir sebagai penjelasan eksternalnya. Metode ini memang memberikan kebebasan untuk masuk ke dalam tataran makna batin yang sangat luas dan dalam dari teks, yang memang dituju para sufi. Menurut Ibn al-'Arabi, *ta'wîl* itu bervariasi selaras dengan keadaan pendengarnya, seirama dengan momen-momennya dalam berbagai stase (*maqãmãt*) perjalanan mistik serta derajat-derajat pencapaian yang berbeda. Ketika seseorang sampai kepada tingkatan yang lebih tinggi, maka terbukalah baginya pintu-pintu baru yang memungkinkannya melihat makna-makna baru dan halus.[85]

Sementara dalam jajaran aliran tafsir sektarian, nama Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim al-Qummi (w. 939) merupakan otoritas klasik Syi'ah Imamiyah yang terkemuka. Kitab tafsirnya, *Tafsîr al-Qummî*, sekalipun sangat ringkas, merupakan karya terlengkap pada masanya dan sangat kental nuansa Syi'ahnya. Cara penafsirannya sangat bersifat apologetis dan ditujukan untuk memperkukuh sejumlah kepercayaan resmi Syi'ah sembari membantai gagasan-gagasan berseberangan ortodoksi Islam dan sejumlah kepercayaan resminya.[86] Al-Qummi, dalam penafsiran al-Qurannya, berangkat dari posisi Syi'ah yang tegas dan jelas tentang eksistensi mushaf utsmani sebagai hasil manipulasi para pengumpul al-Quran. Menurut keyakinan Syi'ah, Utsman dan komisi yang dibentuknya untuk mengumpulkan al-Quran telah menggantikan dan tidak mencakupkan ke dalam kodifikasinya sejumlah besar bagian kitab suci tersebut, baik dalam bentuk surat, ayat, dan bahkan kata-kata tertentu, serta telah memporak-porandakan susunannya. Istilah yang biasanya digunakan untuk mengemukakan berbagai tuduhan ini adalah *tabdîl* atau *taẖrîf*.[87] Doktrin inilah yang menjadi pijakan utama al-Qummi dalam tafsirnya, yang ilustrasi penerapannya telah ditunjukkan dalam bab 7.

Karya rintisan untuk aliran tafsir modernis adalah yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), *Tafsîr al-Qur'ãn*, dalam bahasa Urdu. Tahun 1880, tahun diterbitkannya jilid pertama tafsir tersebut,[88] dipandang J.M.S. Baljon sebagai tahun permulaan yang menandai pembahasan tafsir al-Quran kaum modernis Muslim.[89] Tafsir yang disusun bapak modernisme Islam ini pada dasarnya merupakan suatu koleksi esei dan bukan tafsir dalam artian tradisional. Sir Sayyid – demikian panggilan akrabnya di kalangan kaum Muslimin anak benua Indo-Pakistan – hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu yang berkaitan dengan masalah-masalah yang dianggap penting pada masanya, terutama yang berkaitan dengan fenomena kealaman. Di samping itu, masalah hubungan antar pemeluk agama yang berbeda serta peperangan religius juga mendapat porsi cukup banyak di dalam tafsirnya. Dengan demikian, tafsir Sir Sayyid barangkali bisa dikategorikan sebagai tafsir tematis (*mawdlû'î*).

Sebagai pijakan untuk tafsirnya, Sir Sayyid menyusun lima belas prinsip penafsiran al-Quran, *Ta<u>h</u>rîr fî Ushûl al-Tafsîr*,[90] yang bermula dari korespondensinya dengan Muhsin al-Mulk. Di samping berisi prinsip-prinsip linguistik tafsir, esei Sir Sayyid juga memasukkan sejumlah asumsi dogmatik yang menyatu dengan doktrin ajaran al-Quran, sehingga prinsip-prinsip semacam ini memiliki kedudukan yang absah di antara kriteria-kriteria penafsiran al-Quran. Tetapi, sebagian dari prinsip-prinsip tersebut adalah asumsi-asumsi kredal yang lebih merupakan prakonsepsi teologis, ketimbang prinsip-prinsip yang dengannya seseorang bisa menafsirkan al-Quran, seperti eksistensi sifat dalam diri Tuhan adalah mutlak, atau seluruh sifat Tuhan adalah infinit dan mutlak, serta prinsip lainnya yang sejenis.

Yang paling menonjol dalam berbagai prinsip tafsir yang dirumuskan Sir Sayyid adalah prinsip "keselarasan dengan alam" (*conformity to nature*), yakni bahwa *vûrd af Gãd* – transliterasi Urdu dari *word of God*, "kalam Ilahi" – tidak boleh bertentangan dengan *vûrk af Gãd* – transliterasi Urdu dari *work of God*, "ciptaan Tuhan," "makhluk" – dan keselarasan antara keduanya adalah penting. Dengan prinsip ini, ia telah menolak penafsiran tradisional tentang sejumlah bagian al-Quran sebagai *mu'jizãt* ("supranatural"), serta menafsirkannya secara logis dan natural selaras dengan

perkembangan ilmu kealaman pada masanya.

Beberapa hal penting lainnya yang dikemukakan Sir Sayyid dalam prinsip-prinsip tafsirnya adalah pewahyuan yang bersifat internal bagi Nabi, dan karena itu jibril merupakan fakultas kenabian yang ada di dalam diri Nabi. Ia juga menolak prinsip *nãsikh-mansûkh* tradisional, dan menafsirkannya sebagai penghapusan syariat-syariat pra-Islam. Sejalan dengan skeptisismenya terhadap hadits, yang dikemukakannya jauh mendahului skeptisisme Goldziher, Sir Sayyid menolak riwayat-riwayat *asbãb al-nuzûl* dan menegaskan bahwa sebab-sebab pewahyuan ini mesti ditemukan di dalam konteks serta gaya al-Quran setelah mempertimbangkan hal-hal mendasar yang dinyatakan kitab suci tersebut. Demikian pula, riwayat-riwayat *isrã'îliyãt* ditolak penggunaannya dalam penafsiran al-Quran.

Counterpart Sir Sayyid di Mesir adalah Muhammad Abduh (w. 1905), bapak modernisme Islam Mesir. Karya tafsir Abduh berawal dari penerbitan komentar *juz' 'amma*, yang lebih merupakan tafsir atas kata atau ungkapan al-Quran ketimbang ayat, bagian atau suratnya.[91] Karakteristik ini berbeda dari karya tafsir patungannya dengan Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Mannãr*, yang muncul belakangan dan paling populer di dunia Islam. Karya patungan Abduh-Ridla bermula dari serangkaian kuliah tafsir yang diberikan Abduh di Universitas al-Azhar. Muridnya yang berasal dari Siria, Muhammad Rasyid Ridla, mengikuti kuliah tersebut dan membuat catatan tentangnya, yang setelah itu direvisi dan diperluas. Hasilnya diperlihatkan kepada Abduh yang menyetujuinya sembari mengoreksi yang dipandang perlu, kemudian diterbitkan dalam jurnal *Al-Mannãr* sebagai karya tafsir Abduh. Tetapi, Abduh tidak dapat menyelesaikan karya ini karena dipanggil pulang ke hadirat Ilahi, dan dari surat 4:125 hingga 12:107 dilanjutkan penulisannya oleh Ridla.[92] Sekalipun penulisan seluruh kitab tafsir tersebut dilakukan oleh Ridla, sebagiannya (hingga surat 4:124) berdasarkan kuliah Abduh, tetapi ia secara jujur memberi indikasi di bagian-bagian mana ia dan Abduh bertanggung jawab secara bersama-sama, di mana kata-kata Abduh berakhir dan di mana perluasan yang dilakukannya dimulai, serta bagian mana yang merupakan tanggung jawabnya sendiri.

Dalam tafsir ini Abduh memberikan penekanan yang segar

terhadap al-Quran sebagai sumber *hidãyah*. Baginya, al-Quran merupakan sumber yang darinya kaum Muslimin semestinya mengambil gagasan-gagasan mereka tentang dunia sekarang dan dunia mendatang. Dari sini, mengalir gagasan-gagasan Abduh yang beragam tentang urgensi tafsir al-Quran. Inti dari sistem penafsiran Abduh adalah keragu-raguannya dalam menerima bahan-bahan dari luar al-Quran sebagai bermanfaat dalam penafsiran al-Quran. Aturan penafsiran yang terdapat di belakang seluruh karya tafsirnya adalah hal-hal yang tidak dijelaskan al-Quran – yakni *mubham*, "obskur", "samar-samar" atau "meragukan" – semestinya juga tidak ditafsirkan. Karena itu, mufassir mesti menjelaskan teks al-Quran sebagaimana adanya dan tidak menambah hal-hal yang yang tidak diidentifikasikan oleh kitab suci tersebut.

Abduh banyak memanfaatkan konteks sastra dalam menetapkan makna ayat atau kata-kata tertentu. Tetapi, sebagaimana Sir Sayyid, ia tidak mengakui relevansi hadits – bahkan menolak validitas sebagian di antaranya – dalam penafsiran al-Quran, terutama riwayat-riwayat yang bertalian dengan *isrã'îliyãt*. Ia memandang keseluruhan teks al-Quran sebagai *'ãmm* ("umum"), yang berlaku secara universal – biasanya konsep dipertentangkan dengan *khãshsh*, "khusus," yakni teks yang diwahyukan dalam suatu situasi spesifik dan berlaku untuk kasus spesifik tersebut, atau tidak memiliki validitas yang universal. Abduh menginginkan tafsirnya menjadi sebuah instrumen yang dengannya kaum Muslimin dapat terpimpin secara spiritual oleh al-Quran sendiri. Ia menghendaki tafsir al-Qurannya tanpa spekulasi teoritis, monograf gramatikal serta kutipan-kutipan opini para pakar. Tetapi, muridnya, Ridla, menambahkan kutipan hadits dan analisis gramatik ke dalam karya patungan mereka.[93]

J.J.G. Jansen menilai bahwa inovasi yang nyata dalam perkembangan tafsir al-Quran di Mesir diintroduksi oleh Abduh dan Amin al-Khuli (w. 1967).[94] Inovasi tokoh yang disebut terakhir direalisasikan dalam penafsiran al-Quran oleh istrinya, Aisyah Abd al-Rahman – terkenal dengan nama samaran Bint al-Syathi' ((l. 1913), maha guru sastera dan bahasa Arab di Universitas Ain Syams Mesir. Komentar Bint al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayãnî lî-l-Qur'ãn al-Karîm*,[95] hanya menyangkut empat belas surat pendek al-Quran dan tidak mencakup keseluruhan kitab suci tersebut. Tetapi,

sementara pengamat menilainya sebagai karya tafsir "paling penting" di Mesir dewasa ini.[96]

Metode yang digunakan Bint al-Syathi' dalam tafsir al-Qurannya adalah metode inovasi suaminya, al-Khuli, yang dikemukakan dalam buku *Manãhij Tajdîd*. Ia meringkas gagasan metodologis al-Khuli itu sebagai berikut:

(1) Pada prinsipnya metodologi adalah penanganan yang obyektif terhadap al-Quran. Ia dimulai dengan mengumpulkan semua surah dan ayat yang ada di dalam...(al-Quran) ke dalam tema yang akan dikaji.

(2) Dalam memahami *nash*, yang penting adalah menyusun ayat-ayat menurut *nuzûl*-nya untuk mengetahui situasi waktu dan tempat, seperti yang diungkapkan riwayat-riwayat tentang *asbãbun-nuzûl* sebagai konteks yang menyertai turunnya ayat dengan berpegang pada keumuman lafal, bukan pada sebab khusus turunnya ayat. *Asbãbun-nuzûl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan....

(3) Dalam memahami petunjuk lafal, saya menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa al-Quran. Karena itu, hendaknya kita mencari petunjuk pada bahasa aslinya, yang memberikan kepada kita rasa kebahasaan bagi lafal-lafal yang digunakan secara berbeda, baik yang hakiki maupun majazi, kemudian kita simpulkan muatan petunjuknya dengan meneliti segala bentuk lafal yang ada di dalamnya, lalu mencari konteksnya yang khusus dan umum di dalam ayat dan surat al-Quran secara keseluruhan.

(4) Dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan, kita mengikuti konteks *nash* di dalam al-Quran baik dengan berpegang pada makna *nash* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut kita konfirmasikan dengan pendapat para mufassir. Melalui cara ini kita terima apa yang ditetapkan nash, dan kita jauhi kisah-kisah israiliyat, noda-noda nafsu, paham sektarian, dan takwil yang berbau bid'ah.[97]

Dengan demikian, meskipun berpijak pada sejumlah asumsi klasik – seperti *al-qur'ãn yufassiru ba'dluhu ba'dlan*, atau *asbãb al-nuzûl* sebagai pemasok konteks historis al-Quran yang dipahami mengikuti prinsip *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lã bi khushûsh al-sabab*, dan lainnya – metode yang digunakan Bint al-Syathi' telah menghasilkan suasana segar dalam perkembangan tafsir. Kebanyakan mufassir Muslim modern terlihat hanya membatasi diri dalam menjiplak gagasan-gagasan linguistik Zamakhsyari, atau lebih jelek lagi menyalin para penjiplak Zamakhsyari. Kenyataan bahwa bahasan-bahasan filologis hampir seluruhnya bersifat tradisional dan sangat bergantung pada Zamakhsyari, mungkin telah membuat para sarjana tersebut tidak menaruh perhatian terhadap riset-riset filologis atas teks al-Quran. Pada butir ini signifikansi tafsir Bint al-Syathi' terlihat nyata.

Tetapi, penerapan pendekatan linguistik modern dalam penafsiran al-Quran yang diselaraskan dengan perkembangan terakhir disiplin tersebut dilakukan oleh sarjana Muslim terkemuka asal al-Jazair, Mohammed Arkoun ((l. 1928), maha guru di Universitas Sorbonne, Paris. Sekalipun Arkoun tidak menulis sebuah kitab tafsir secara spesifik, di dalam sejumlah artikelnya ia telah mengaplikasikan pendekatan semiotik atau semiologi mutakhir – yang menganalisis objek kajiannya sebagai suatu himpunan atau sistem dari sejumlah tanda yang saling merujuk menurut aturan tertentu – dalam menafsirkan surat-surat serta tema-tema tertentu al-Quran. Gagasan-gagasan tafsir dalam berbagai artikelnya terhimpun dalam sejumlah karya, terutama *Lectures du Coran*.[98] Sayangnya, keasyikan Arkoun menyelami berbagai teori linguistik mutakhir yang marak berkembang di Paris dalam berbagai upaya penafsirannya telah membuat karya-karyanya terkadang sulit dipahami pembacanya.

Di samping Arkoun, pemikir neo-modernis Pakistan, Fazlur Rahman, dalam dekade-dekade terakhir kehidupannya telah berupaya merumuskan dan menawarkan suatu kerangka konseptual penafsiran al-Quran untuk menjawab berbagai tantangan serius yang disodorkan modernitas serta mengatasi krisis yang dihadapi pemikiran Islam modern. Sekalipun Rahman secara spesifik tidak menulis suatu tafsir al-Quran yang memperlihatkan aplikasi metodenya, dalam sejumlah tulisannya ia mengemukakan indikasi-

indikasi bagaimana metode itu dijalankan untuk membangun kembali keseluruhan aspek pemikiran Islam: mulai dari perumusan pandangan dunia al-Quran, sistematisasi etik al-Quran, sampai kepada penubuhan etik tersebut ke dalam konteks spatio-temporal yang konkret dewasa ini. Keseluruhan aspek tersebut, dalam benak Rahman, berjalin secara koheren dan sekuensial.[99] Satu-satunya karya yang memperlihatkan keterlibatannya yang serius dalam kajian al-Quran adalah sebuah tafsir tematis, *Major Themes of the Qur'ān*, yang sama sekali tidak memperlihatkan aplikasi metode tafsir yang ditawarkannya. Karya ini lebih menunjukkan bagaimana metode tersebut telah "diperas" dan mengalami pemiskinan konseptual.

Kerangka konseptual yang diusulkan Rahman – berupa gerakan ganda: dari situasi sekarang ke masa pewahyuan al-Quran, kemudian kembali lagi ke masa kini – mengharuskan kita memandang ajaran al-Quran secara utuh dan dalam bentangan pewahyuannya, tanpa memperlakukan ayat-ayat tertentu al-Quran secara terpilah-pilah. Dengan mendasarkan diri pada kajian menyeluruh terhadap latar belakang kesejarahan makro al-Quran dan situasi-situasi kesejarahan mikro di mana ajaran-ajaran spesifik dipermaklumkan, langkah selanjutnya adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum. Setelah sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan-tujuan jangka panjang al-Quran melalui langkah-langkah tersebut, pandangan umum ini harus ditubuhkan ke dalam konteks sosio-historis yang konkret dewasa ini, dengan terlebih dahulu mengkaji cermat situasi kekinisinian untuk mendeterminasi bagaimana nilai-nilai al-Quran dapat diaplikasikan secara segar. Pada titik "pembumian" ini, bisa saja terjadi pengubahan ketentuan-ketentuan masa lampau selaras dengan perubahan situasi masa kini – asalkan tidak mengkhianati prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai yang telah diperoleh – atau pengubahan situasi sekarang hingga selaras dengan prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai tersebut.[100]

Penelusuran terhadap berbagai tafsir modernis akan memperlihatkan suatu kenyataan sangat mencolok, yakni penerimaan umum mereka terhadap keseragaman teks dan bacaan al-Quran. Pencetakan al-Quran edisi standar Mesir memang sangat

berpengaruh dalam menciptakan keseragaman tersebut tidak hanya di dunia Islam, tetapi juga di dunia akademik Barat. Bahkan, pendekatan-pendekatan linguistik dalam tafsir modernis telah mengabaikan aspek keragaman teks dan bacaan al-Quran yang mewarnai sejarah awal Islam. Hal ini bisa ditelusuri dalam tafsirnya Bint al-Syathi' ataupun dalam berbagai tulisan Arkoun – yang dalam penafsirannya berangkat dari atau bertumpu pada "Korpus Resmi Tertutup," sebagaimana diistilahkannya. Pada butir ini, tradisi yang diwariskan Zamakhsyari telah ditinggalkan. Padahal pendekatan-pendekatan linguistik yang mereka gunakan akan membuka nuansa-nuansa pemaknaan yang lebih luas dan dalam jika melibatkan tradisi keragaman teks dan bacaan al-Quran.

Catatan:

1 As-Said, *Recited Koran*, pp. 54 f., *passim.*
2 Jadi dalam laporan itu disebutkan bahwa Abd Allah ibn al-Sa'ib di kirim ke Makkah, al-Mugirah ibn Syihab ke Siria, Amir ibn Abd Qays ke Bashrah, dan Abd al-Rahman al-Sulami ke Kufah. Sementara Zayd sendiri bertanggung jawab atas pengajaran pembacaan al-Quran di Madinah. Lihat as-Said, *ibid.*, pp. 8, 140, catatan 8.
3 Sebagaimana ditunjukkan dalam bab 9 di atas.
4 As-Said, *Recited Koran*, p. 56.
5 Lihat Rahman, *Major Themes*, p. 99 f.
6 Bukhari, *Shahîh*, Kitãb Fadlã'il al-Qur'ãn, bãb khayrukum man ta 'allama al-qur'ãn wa 'allamahu.
7 Ibn Hisyam, *Life of Muhammad*, p. 199.
8 Bukhari, *Shahîh*, Kitãb Fadlã'il al-Qur'ãn, bab al-qurrã' min ashhãb al-nabî.
9 Ibn Hisyam, *Life of Muhammad*, p. 141 f.
10 *Ibid.*
11 Lihat bab 4, tentang pengumpulan al-Quran di masa Nabi.
12 Lihat bab 4, bagian pengumpulan pertama Zayd di atas.
13 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 20.
14 *Ibid.,* iii, p. 143.
15 *Ibid.*, p. 144.
16 Dikutip dalam as-Said, *Recited Koran*, p. 57 f.
17 As-Said, *Recited Koran*, p. 58.

18 *Ibid.*
19 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, *naw'* 28-33, pp. 85 ff.
20 Di samping *tartîl*, dalam pengertian pembacaan secara cermat dan perlahan-lahan, terdapat dua kategori pembacaan lainnya, yaitu: *hadr*, pembacaan secara cepat, dan *tadwîr*, pembacaan dengan kecepatan sedang.
21 Lihat Lamya al-Faruqi, "Tartîl al-Qur'ãn al-Karîm," *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, eds. Khursid Ahmad & Zaraf Ishaq Anshari, (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), pp. 106 f.
22 M. Talbi, "Lã qirã'a bi-l-alhãn," *Arabica*, vol. 5 (1958), p. 185.
23 Abu Bakar Aceh menulis tentang pengajaran al-Quran di Indonesia dalam salah satu bab bukunya, *Sejarah al-Quran* (pp. 233-245). Namun datanya terlihat telah ketinggalan zaman. Selain itu, F.M. Denny ("Qur'an Recitation Training in Indonesia: A Survey of Contexts and Handbooks," *Approaches to Islam*, pp. 288-306) melakukan survey pada 1980 dan 1984-1985 tentang pengajaran al-Quran, tetapi terbatas pada pondok-pondok pesantren dan buku-buku pegangannya.
24 Modul-modul ini, yang diterbitkan dalam berbagai edisi, disusun oleh As'ad Humam.
25 Keenam modul itu adalah yang disusun oleh As'ad Humam, *Buku Iqro': Cara Cepat Belajar Membaca al-Quran*, jilid 1-6.
26 Lihat Aceh, *Sejarah al-Quran*, p. 242, untuk pesantren yang mengkhususkan diri pada penghafalan al-Quran. Tetapi data yang dikemukakan Aceh telah *out of date*.
27 Lihat as-Said, *Recited Koran*, p. 59.
28 *Ibid.*
29 Lihat 12:2; 43:3; 20:113; 42:7; 41:2-3,44; 39:27-28; 13:37; 26:192-195; 46:12; 16:103; 19:97; 14:4.
30 Lihat A.L. Tibawi, "Is the Qur'an Translatable," *Muslim World*, vol. 52 (1962), p. 7. Dikabarkan bahwa belakangan Abu Hanifah memperlunak pandangannya ini dan menegaskan keboleh penggunaan terjemahan al-Quran hanya bagi mereka yang tidak mampu berbahasa Arab.
31 Pengikut Abu Hanifah belakangan memperluas kebolehan penerjemahan ini ke dalam berbagai bahasa non-Arab lainnya.
32 Lihat *EI2*, art. "al- Kur'an," p. 429.
33 *Ibid.*
34 Tibawi, "Is The Qur'an," p. 12, catatan 45,
35 Penekanan terhadap superioritas bahasa Arab dan bahasa al-Quran, sebagaimana dikemukakan sejumlah otoritas Sunni, lihat Tibawi, *ibid.*, pp. 12-14.
36 *EI2* , art. "al-Kur'an ," p. 429.
37 Contohnya adalah terjemahan resmi al-Quran ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, (berbagai edisi).
38 Dikutip dalam Tibawi, "Is The Qur'an," p. 15.
39 *EI2* , art. "al-Kur'an," p. 430.
40 Lihat A.A. Rizvi, *Shah Wali Allah and His Times*, (Canberra: Ma'rifat Pub. House, 1980), p. 231.

41 Lihat *EI2* , art. "al-Kur'an," p. 430.
42 Lihat Aceh, *Sejarah al-Quran*, p. 40 f.
43 A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," *Approaches to Islam*, pp. 263f.
44 Lihat J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), p. 10.
45 Lihat Muhammad Syakir, "On the Translation of the Koran into Foreign Languages," *Muslim World*, vol. 16 (1926), pp. 161-165.
46 Lihat Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Mannãr*, (Kairo: Dar al-Manar, 1948-1956), ix, pp. 314 ff.
47 Lihat *EI2* , art. "al-Kur'an," p. 429.
48 Lihat HAR Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Chicago, Illinois: Univ. of Chicago Press, 1954), p. 131, catatan 1.
49 Terbit dalam berbagai edisi.
50 Terjemahan Mirza Abu'l Fazl sangat unik, karena surat-surat al-Quran disusun secara kronologis. Terjemahan ini terbit pada 1911. Lihat S.M. Zwemer, "Translation of the Koran," *Muslim World*, vol. 5 (1915), pp. 252 f.
51 Lihat misalnya 34:28; 7:158; 4:79; dan lainnya.
52 Lihat al-Tibawi, "Is The Qur'an," pp. 4 f.
53 Lihat Thabari, *Tafsîr*, *passim*.
54 Ibn Hajar, *Fat<u>h</u> al-Bãrî*, ix, pp. 21 f.
55 Dikutip dalam Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 79.
56 Lihat Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, kitãb al-jihãd wa al-siyar, bãb 26, 27.
57 Muslim, *ibid*., bãb 26. Ibn Hisyam mengabarkan bahwa sepenggal surat Maryam telah dibaca di hadapan Raja Negus dari Abisinia. Lihat Ibn Hisyam, *Life of Muhammad*, p. 152.
58 Lihat *SEI*, art. "Tafsir," p. 558.
59 Lihat Ayoub, *Qur'an*, p. 31 f.
60 Berbagai ilustrasi tentang *ta'wîl*, lihat Goldziher, *Richtungen*, pp. 130 ff.
61 Lihat Misalnya Bukhari, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, q.v.; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, q.v.; Tirmidzi, *Sunan*, q.v.
62 Bukhari, *ibid*., Kitãb al-Tafsîr, surat 31:13.
63 Dikutip dalam R. Marston Speight, "The Function of <u>h</u>adîth as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," *Approaches to Islam to Islam*, p. 64,
64 Lihat Fred Leemhuis, "Origins and Early Development of the Tafsir Tradition," *Approaches to Islam*, p. 14.
65 Lihat lebih jauh Goldziher, *Richtungen*, pp. 1-32.
66 Sebagaimana dibaca oleh Ubay, Ibn Abbas, Hafshah, Aisyah, Ummu Salamah, Ubayd ibn Umar, dan lainnya Lihat Jeffery, *Materials*, s.v.
67 Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 84.
68 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, p. 121 cf. Goldziher, *Richtungen*, pp. 66 ff.
69 Lihat Thabari, *Tafsîr*, surat 22:78.
70 Lihat Suyuthi, *Itqãn*, i, *naw'* 36, pp. 121 ff.
71 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (Leiden: E.J. Brill, 1967 -....),

i, pp. 19 ff.

72 Lihat misalnya Goldziher, *Richtungen*, pp. 55 ff.; Birkeland, *Lord Guideth*, p. 7.; Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 119 ff.; Leemhuis, "Origins," pp. 19 ff.

73 Lihat Goldziher, *ibid.*, pp. 55 ff.

74 *Ibid.*, p. 85 f.

75 Al-Thabari, *Tafsîr*, i, pp. 73 ff.

76 Al-Thabari, *Tafsîr*, i, pp. 6 f.

77 Lihat McAuliffe, "Quranic Hermeneutics," p. 56, mengutip pendapat Abd Allah Mahmud Syihata.

78 Imad al-Din abu al-Fida' Ismail ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ãn al-'Azhîm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1966), i, pp. 7 ff.

79 Lihat Goldziher, *Richtungen*, pp. 117 ff., khususnya p. 118.



LAMPIRAN 2
Kesarjanaan Barat dan al-Quran

Terjemahan dan Suntingan al-Quran

Perhatian ilmiah kesarjanaan Barat terhadap al-Quran bermula dengan kunjungan Petrus Venerabilis, Kepala Biara Cluny, ke Toledo pada perempatan kedua abad ke-12. Dengan pertimbangan utama membasmi kepercayaan heretik – yakni Yahudi dan Islam – dan membela keyakinan kristiani, ia membentuk dan membiayai suatu tim penerjemah yang ditugaskannya menerjemahkan serangkaian teks Arab yang secara keseluruhan akan merupakan pijakan ilmiah bagi para misionaris Kristen yang berurusan dengan Islam. Hasil kerja tim tersebut, dikenal sebagai *Cluniac Corpus*, kemudian tersebar luas. Tetapi, kumpulan terjemahan ini tidak digunakan secara menyeluruh: hanya bagian-bagian yang memiliki manfaat langsung dan berguna dalam polemik yang dieksploitasi serta dikutip tanpa komentar.[1]

Trauma yang membekas akibat Perang Salib – di mana umat Kristen berhadapan dengan umat Islam sebagai musuh – tampaknya telah menyulut semangat apologetik kristiani. Sarjana-sarjana Kristen yang berada di garis belakang peperangan berupaya membuat gambaran-gambaran yang bersifat imajiner untuk mengobarkan semangat umat Kristiani dan kemudian disebarkan ke berbagai kalangan di dalam Kristen.[2] Jadi, bisa dikatakan bahwa Perang Salib pada faktanya telah memberi andil yang cukup besar dalam menciptakan berbagai kesalahpahaman Barat terhadap Islam,[3] selain telah mendorong munculnya upaya-upaya yang terorganisasi untuk mempelajari agama tersebut melalui kitab sucinya.

Sebagai bagian dari *Cluniac Corpus* adalah terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Latin yang digarap Robert of Ketton, *Liber legis Saracenorum quem Alcoran Vocant*. Terjemahan ini selesai digarap pada 1143, tetapi tidak tersebar luas hingga akhirnya dicetak di Basle pada 1543 oleh Theodore Bibliander.[4] Setelah itu, karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Italia, Jerman dan Belanda. Karya ini memiliki pengaruh cukup luas di kalangan sarjana selama berabad-abad di Barat dan merupakan sumber utama pengetahuan orang-orang Eropa tentang al-Quran hingga penghujung abad ke-17. Ia digunakan oleh hampir seluruh apolog Kristen untuk menolak Islam, seperti Nicholas of Cusa, Dionysius Carthusianus, Juan of Torquemada, Juan Luis Vives, Martin Luther, Hugo Grotius, dan lainnya.[5] Namun, terjemahan pertama al-Quran ke dalam bahasa Latin ini memiliki sejumlah cacat mendasar dan, dalam kebanyakan kasus, tidak akurat atau bahkan salah-terjemah (*mis-translation*).[6] Dikabarkan bahwa Robert selalu cenderung memperbesar atau melebih-lebihkan suatu teks yang tidak berbahaya untuk menekankan kejelekan dan kebejatannya, serta lebih menyukai suatu pemaknaan yang mustahil dan tidak memuaskan ketimbang pemaknaan yang memungkinkan, tetapi normal dan pantas.[7]

Dengan jatuhnya Constantinople – kemudian berganti nama menjadi Istanbul – di belahan benua Eropa ke tangan Turki pada 1453, sikap kalangan tertentu sarjana Kristen terhadap Islam mulai berubah. Pada 1454, Juan of Segovia mengusulkan diadakannya serangkaian konferensi dengan para *fuqahã'* Muslim. Menurutnya, cara semacam ini sangat bermanfaat sekalipun tidak dapat mengubah keyakinan keagamaan mereka. Ia juga dikabarkan menggarap suatu terjemahan al-Quran – kini telah hilang – yang di dalamnya diupayakan untuk menghindar dari kekeliruan-kekeliruan terjemahan *Cluniac Corpus* yang telah mengubah makna orisinal katab suci itu dengan menyelaraskannya kepada konsep-konsep Latin.[8] Gagasan Segovia mendapat dukungan dari sejumlah kecil sarjana, di antaranya adalah Nicholas of Cusa, tetapi secara umum kecenderungan positif ini tidak begitu berpengaruh di dalam dunia Kristen ketika itu hingga beberapa waktu kemudian.[9]

Pada permulaan abad ke-16 sarjana-sarjana Eropa mulai secara

serius mengkaji Islam. Guillaume Postel merupakan tokoh yang paling bermakna kontribusinya dalam pengembangan kajian-kajian bahasa dan masyarakat Timur, serta pada waktu yang sama juga telah mengumpulkan sejumlah besar manuskrip.[10] Kemajuan luar biasa ini, khususnya dalam studi bahasa Arab, telah membuahkan hasil berupa sikap kritis terhadap terjemahan al-Quran *Cluniac Corpus*. Pada permulaan abad berikutnya, Joseph Scaliger dan Thomas Erpenius dari Universitas Leiden dengan jelas menegaskan ketidaksempurnaan terjemahan Latin al-Quran dalam korpus tersebut. Pada permulaan abad berikutnya, Adrian Reland, orientalis Belanda terkemuka dari Utrecht, memberi peringatan kepada mahasiswa jurusan teologi untuk tidak menggunakan sumber-sumber selain yang berbahasa Arab dalam rangka memperoleh informasi yang betul tentang Islam. Peringatan ini dikemukakan dalam karya berbahasa Latinnya, *De reliogione Mohammedica libri duo* (1705), dan di antara buku-buku yang secara eksplisit diingatkannya untuk tidak digunakan adalah terjemahan Latin al-Quran *Cluniac Corpus*.[11]

Terjemahan al-Quran berikutnya dalam bahasa Latin, *Alcorani Textus Universus*, digarap seorang pendeta Italia, Ludovico Marraci, langsung dari teks Arab. Terjemahan ini dipublikasi di Padua pada 1698, bersama-sama dengan teks orisinalnya, serta catatan-catatan penjelasan dan bantahan (*Refutatio Alcorani*). Teks Arab yang disertakan Marraci dalam terjemahannya disusun berdasarkan sejumlah manuskrip. Dibandingkan terjemahan pertama al-Quran *Cluniac Corpus*, terjemahan Marraci terlihat lebih cermat. Dikabarkan bahwa ia telah mempelajari al-Quran selama 40 tahun dan mengakrabi karya-karya mufassir Muslim terkemuka.[12] Tentang terjemahan ini, George Sale berkomentar: "Secara umum, terjemahannya sangat tepat, tetapi mengikuti ungkapan Arab terlalu harfiah, sehingga tidak mudah dipahami." Catatan penjelasannya, menurut Sale, cukup berharga, tetapi bantahannya "tidak memuaskan dan terkadang menyimpang."[13]

Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Eropa lainnya pertama kali dilakukan ke dalam bahasa Italia oleh Andrea Arrivabene, *Alcorano di Macometto*, dan diterbitkan pada 1547.[14] Sekalipun penerjemahnya mengklaim langsung menerjemahkan dari teks Arab, tetapi hasil penelitian menunjukkan bahwa karya tersebut

merupakan salinan Italia dari terjemahan Latin *Cluniac Corpus*. Dengan demikian, berbagai kelemahan yang ada dalam terjemahan pertama Latin itu juga menimpa karya ini. Belakangan, muncul terjemahan-terjemahan ke dalam bahasa Italia lainnya, seperti yang digarap, antara lain, oleh Calza (1847), Fracassi (1914), Bonelli (1929), Bausani (1955), dan Moreno (1967).

Meski dengan kualitas yang kurang baik, terjemahan Italia Arrivabene telah digunakan dalam terjemahan pertama al-Quran ke dalam bahasa Jerman pada 1616. Terjemahan ini digarap Solomon Schweigger, pendeta gereja perempuan di Nuernberg. Pada gilirannya, terjemahan Schweigger membentuk basis terjemahan anonim al-Quran pertama ke dalam bahasa Belanda, *De Arabische Alcoran*, yang terbit pada 1641. Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Jerman yang didasarkan langsung pada teks orisinal Arab, pertama kali dilakukan oleh D.F. Mergelin, *Die tuerkische Bibel*, yang terbit pada 1772 di Frankfurt. Setelah itu, menyusul terjemahan al-Quran lainnya ke dalam bahasa Jerman, seperti yang digarap oleh Lange (1688), Arnold (1746), Boysen (1773) yang kemudian direvisi oleh Wahl (1828), Ulmann (1840), Henning (1901), dan Paret (1966). Sementara terjemahan lainnya ke dalam bahasa Belanda, antara lain, digarap oleh Glazemaker (1658), Tollens (1859), Keyzer (1860), dan Kramers (1956).[15]

Noeldeke menilai bahwa terjemahan-terjemahan al-Quran berbahasa Jerman yang ada – paling tidak sampai ke masanya – belum bisa menandingi terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Inggris.[16] Penilaian Noeldeke atas terjemahan-terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Jerman ini barangkali tidak dapat diaplikasikan secara sepenuhnya terhadap terjemahan Rudi Paret, *Der Koran* (1966), seorang sarjana Jerman yang menjadikan al-Quran sebagai pusat perhatian utamanya. Terjemahan Paret muncul secara berkala dalam empat *Lieferungen* ("bagian") mulai 1963 sampai 1966 di Stuttgart, kemudian diterbitkan secara lengkap dalam berbagai edisi. Terjemahan ini, selain dimaksudkan untuk mengungkapkan pemahaman al-Quran secara historis, terutama didasarkan pada perbandingan menyeluruh atas semua contoh penggunaan ungkapan al-Quran. Karena itu, karya Paret menjanjikan suatu terjemahan yang akurat dari makna-makna al-Quran sebagaimana dipahami pendengar pertamanya. Tidak ada upaya untuk

menerapkan analisis sturktural yang "njelimet," dan tidak ada catatan apapun, selain tambahan penjelasan yang ditempatkan dalam teks terjemahan di dalam tanda kurung, serta dalam catatan kaki untuk terjemahan harfiah kata-kata tertentu yang dalam teks utama diterjemahkan secara bebas demi kepentingan gaya serta kejelasan makna. Tetapi, dalam edisi belakangan (*Taschenbuchausgabe*, "edisi buku-saku," 1979), selain sistem penghitungan ayat al-Quran edisi Fluegel ditinggalkan dan diganti dengan sistem penomoran ayat al-Quran edisi standar Mesir, catatan-catatan kaki kini ditempatkan ke dalam teks. Dengan demikian, jumlah penjelasan yang ditempatkan di dalam tanda kurung bertambah banyak. Namun, sekalipun tidak begitu disukai Paret, hal ini diimbangi dengan penghilangan ungkapan-ungkapan Arab yang ditransliterasikan dalam edisi sebelumnya dan ditempatkan dalam tanda kurung.[17]

Andrew Du Ryer, yang pernah menjadi Konsul Perancis di Mesir, merupakan penerjemah pertama al-Quran ke dalam bahasa Perancis. Karya terjemahannya, *L'alcoran de Mahomet translatè d'arabe en françois*, muncul dalam berbagai edisi antara 1647 sampai 1775. Setiap edisinya berisi suatu ringkasan "agama orang Turki" – yakni Islam – dan dokumen-dokumen lainnya. Tetapi, Sale menilai terjemahan ini tidak akurat, mengandung banyak perubahan, pengurangan dan bahkan tambahan. Terjemahan ke dalam bahasa Perancis yang lebih baik muncul setelah itu, antara lain digarap oleh Savary (1751), Kasimirski (1840), Pauthier (1852), Montet (1929), Blachere (1949), Mercier (1956), dan Mason (1967).

Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Inggris pertama kali digarap oleh Alexander Ross dan terbit pada 1649. Karya ini tidak langsung mengacu kepada teks orisinal Arab, tetapi didasarkan pada terjemahan Perancis Du Ryer. Dengan demikian, berbagai kelemahan dalam terjemahan Du Ryer juga menimpa terjemahan Ross. Tingkat akurasi yang lebih baik dicapai dalam terjemahan al-Quran yang disusun George Sale, terbit pada 1734. Dalam terjemahannya, Sale menyertakan suatu "Prawacana" (*Preliminary Discourse*) berisi pemikiran-pemikiran obyektif yang ringkas tentang Islam. Terjemahan ini didasarkan pada karya-karya para mufassir Muslim, khususnya al-Baydlawi, dan disertai catatan-catatan penjelasan yang singkat, berimbang dan informatif. Setelah

itu, muncul berbagai terjemahan Inggirs lainnya, seperti yang digarap oleh Rodwell (1861), Palmer (1880), Bell (1937-1939), dan Arberry (1953).

Terjemahan Bell, *The Qur'an Translated, with a critical rearrangement of the Surahs*, terbit dalam dua jilid, merupakan terjemahan yang unik, karena upaya penyusunnya untuk menata ulang secara kritis materi-materi al-Quran ke dalam berbagai periode pewahyuan. Lantaran asumsi-asumsinya tentang al-Quran, seperti telah diutarakan dalam bab 3, Bell memilah-milah bagian-bagian – bahkan ayat – al-Quran ke dalam potongan-potongan kecil dalam upaya memberikan penanggalan atasnya. Tetapi, upaya ini sebagian besarnya lebih bersifat tentatif ketimbang meyakinkan.[18] Pemotongan-pemotongan yang dilakukan Bell, pada faktanya, lebih banyak mengganggu alur terjemahan dan menyulitkan pembacanya.

Sementara dua jilid terjemahan Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955), dapat dipandang sebagai salah satu terjemahan terbaik al-Quran ke dalam bahasa Inggris.[19] Karya ini adalah kelanjutan dari terbitan perdananya, *The Holy Qur'an: An Introduction with Selections* (1953),yang merupakan suatu terjemahan eksperimental bagian-bagian terpilih al-Quran dengan menggunakan berbagai metode. Dalam *The Koran Interpreted*, Arberry memperlakukan setiap surat sebagai suatu kesatuan di dalam dirinya serta memandang al-Quran sebagai suatu wahyu yang sederhana dan konsisten. Tentang terjemahannya, yang berupaya menjaga keindahan ritme al-Quran sejauh mungkin, Arberry menulis "Karakteristik paling menonjol al-Quran ini – yakni 'simfoni yang tidak tertirukan,' sebagaimana orang beriman seperti Pickthall melukiskan kitab sucinya: 'suara terdalam yang membuat manusia menangis dan gembira' – hampir secara total dikesampingkan penerjemah-penerjemah al-Quran yang sudah-sudah."[20] Sekalipun demikian, Arberry – sehubungan dengan upaya pemeliharaan ritme tersebut – mengakui terjemahannya merupakan "*poor echo ... of the glorious original.*"[21]

Terdapat terjemahan-terjemahan al-Quran lainnya ke dalam berbagai bahasa Eropa yang digarap sejumlah sarjana Barat. Secara ringkas, terjemahan-terjemahan ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Rusia digarap antara lain oleh Postnikov (1716), Veryovkin (1790), Nikolaev (1864), Sublukov (1877), Krimskiy (1902), Krackovskiy (1963), dan lainnya.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Polandia digarap oleh Sobolewski (1828), dan Buczacki (1858).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Hungaria disusun oleh Szdmajer (1831), menyusul terjemahan Szokolay (1854).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Swedia digarap oleh Crusenstolpe (1843), Tornberg (1874), Zettersteen (1917), dan Ohlmarks (1961).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Spanyol dibuat oleh Gerber de Robles, Ortiz de la Puebla (1872), Bergua (1931), Cansinos Assens (1951), Vernet Gines (1953), Cardona Castro (1965), dan lain-lain.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Yunani oleh Pentake (1878), dan Zographou-Meraniou (1959).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Potugis terbit pertama kali tanpa nama penerjemah (anonim) pada 1882, menyusul terjemahan Castro (1964).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Serbo-Kroasia dilakukan oleh Ljubibratic (1895), Pandza dan Causevic (1936), dan Karabeg (1937).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Bulgaria disusun oleh Lica (1902), menyusul terjemahan Tomov dan Skulov sekitar 1930.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Rumania digarap oleh Isopescul (1912).
- Terjemahan al-Quran kedalam bahasa Cheko ditulis oleh Vesely (1913), Nykl (1934), dan Hrbek (1972).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Denmark digarap oleh Buhl (1921, edisi kedua 1954), dan Madsen (1967), yang disusun secara kronologis.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Finlandia ditulis oleh ahsen Boere (1942), dan kemudian Aro (1957).[22]

Selain itu, terdapat sejumlah terjemahan parsial al-Quran ke dalam bahasa Albania dan Norwegia, juga sebuah manuskrip terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Ukraina yang digarap Volodymyr Lezevyc. Artikel J.D. Pearson, "Bibliography of Translations of the Koran into European Languages," dalam *The Cambridge History of Arabic Literatur*, memberikan gambaran lengkap tentang berbagai upaya penerjemahan al-Quran ke dalam bahasa-bahasa Eropa yang dilakukan para sarjana Barat maupun Muslim.[23]

Dalam kaitannya dengan penyuntingan teks al-Quran, di atas telah disebutkan upaya rintisan yang dilakukan Marraci dari sejumlah manuskrip al-Quran untuk tujuan penerjemahan Latin yang dilakukannya. Tetapi, tingkat kesarjanaan yang lebih baik dicapai Gustav Leberecht Fluegel dalam suntingannya, *Corani Textus Arabicus* (1834).[24] Upaya penyuntingannya dilakukan dengan meramu bacaan-bacaan kanonik yang tujuh dalam rangka memperoleh suatu teks al-Quran yang relatif lancar dan mudah dipahami. Tetapi lantaran harmonisasi ini, dan juga karena pertimbangan terhadap kesatuan gagasan dan akhiran rima, sistem penomoran ayat yang digunakan dalam edisi tersebut berbeda dari berbagai edisi al-Quran yang telah eksis di Barat. Bahkan teks edisi Fluegel juga relatif berbeda dari tradisi tekstual yang ada di dunia Islam – yang secara konsisten mengikuti salah satu dari ketujuh bacaan resmi dalam penulisan al-Quran – maupun dengan teks edisi standar Mesir. Tetapi, seleksi berbagai bacaan dalam kiraah tujuh yang dipraktekkan Fluegel, pada faktanya, merupakan penerapan kembali prinsip *ikhtiyãr* dalam kiraah dari periode klasik Islam yang, dalam perjalanan sejarah Islam, telah mengalami proses pemiskinan konseptual dan bisa dikatakan selesai setelah penerbitan al-Quran edisi standar Mesir pada 1923. Fluegel juga menyertakan semacam indeks untuk edisi al-Qurannya, *Concordantiae Corani Arabicae*, yang diterbitkan secara terpisah pada 1842.

Kedua karya Fluegel di atas memiliki pengaruh yang merata di kalangan sarjana Barat hingga beberapa dekade setelah penerbitan al-Quran edisi standar Mesir. Tetapi, dominasinya mulai menyurut pada penghujung abad ke-20, ketika edisi standar Mesir memperluas pengaruhnya ke Barat dan menggantikan peran edisi Fluegel sebagai rujukan satu-satunya di belahan dunia tersebut, sebagaimana halnya

di sebagian besar dunia Islam.

Tabel berikut memperlihatkan perbedaan sistem penomoran ayat dalam teks Fluegel dari sistem penomoran ayat edisi al-Quran Mesir, yang sekaligus berfungsi sebagai tabel konversi ayat untuk kedua teks tersebut:

Tabel Perbandingan dan Konversi Ayat Teks Fluegel dan Teks Mesir

No. Surat	Nama Surat	Nomor Ayat Teks Fluegel	Nomor Ayat Teks Mesir
1	*al-Fãtihah*	1-6	+ 1
2	*al-Baqarah*	1-19	+ 1
		19-38	+ 2
		38-61	+ 3
		61-63	+ 4
		63-73	+ 5
		73-137	+ 6
		138-172	+ 5
		173-212	+ 4
		213-216	+ 3
		217-218	+ 2
		219-220	+ 1
		236-258	- 1
		259-269	- 2
		270-273	- 3
		273-274	- 2
		274-277	- 1
3	*Ãli 'Imrãn*	1-4	+ 1
		4-18	+ 2
		19-27	+ 1
		27-29	+ 2
		29-30	+ 3
		30-31	+ 4
		31-34	+ 5
		43-44	+ 6
		44-68	+ 7
		69-91	+ 6
		92-98	+ 5
		99-122	+ 4
		122-126	+ 5
		126-141	+ 6
		141-145	+ 7
		146-173	+ 6
		174-175	+ 5
		176-179	+ 4
		180-190	+ 3
		191-193	+ 2
		194	+ 1
		196-198	+ 1
4	*al-Nisã'*	3-5	+ 1

		7-13	-1
		14	-2
		15	-3
		16-29	-4
		30-32	-5
		32-45	-4
		45-47	-3
		47-48	-2
		49-70	-3
		70-100	-2
		100-106	-1
		118-156	+1
		156-170	+2
		171-172	+1
		174-175	+1
5	*al-Mā'idah*	3-4	-1
		5-8	-2
		9-18	-3
		18-19	-2
		20-35	-3
		35-52	-4
		53-70	-5
		70-82	-4
		82-88	-3
		88-93	-2
		93-98	-1
		101-109	+1
6	*al-An'ām*	66-72	+1
		136-163	-1
7	*al-A'rāf*	1-28	+1
		28-103	+2
		103-131	+3
		131-139	+4
		140-143	+3
		144-146	+2
		147-157	+1
		166-186	+1
		191-205	+1
8	*al-Anfāl*	37-43	-1
		44-64	-2
		64-76	-1
9	*al-Tawbah*	62-130	- 1
10	*Yûnus*	11-80	- 1
11	*Hûd*	6	-1
		7-9	-2
		10-22	-3
		22-54	-2
		55-77	-3
		77-84	-2
		84-87	-1
		88-95	-2
		96-99	-3
		99-120	-2
		120-122	-1
12	*Yûsuf*	97-103	-1

13	*al-Ra'd*	6-18	-1
		28-30	+1
14	*Ibrãhîm*	10-11	-1
		12-13	-2
		14-24	-3
		25-26	-4
		27-37	-5
		37	-4
		37-41	-3
		41-42	-2
		42-45	-1
		46-47	-2
		47-51	-1
15	*al-<u>H</u>ijr*	Identik	Identik
16	*al-Na<u>h</u>l*	22-24	-1
		25-110	-2
		110-128	-1
17	*al-Isrã'*	10-26	-1
		27-48	-2
		49-53	-3
		53-106	-2
		106-108	-1
18	*al-Kahfi*	2-21	+1
		23-31	+1
		31-55	+2
		56-83	+1
		83-84	+2
		85-97	+1
19	*Maryam*	1-3	+1
		8-14	-1
		27-76	-1
		77-78	-2
		79-91	-3
		91-93	-2
		93-94	-1
20	*Thã-hã*	1-9	+1
		16-34	-1
		40-41	-1
		42-63	-2
		64-75	-3
		75-79	-2
		80-81	-3
		81-88	-2
		89-90	-3
		90-94	-2
		94-96	-1
		106-115	+1
		115-121	+2
		122-123	+1
21	*al-Anbiyã'*	29-67	-1
22	*al-<u>H</u>ajj*	19-21	-1
		26-43	+1
		43-77	+1
23	*al-Mu'minûn*	28-34	-1
		35-117	-2

		117	-1
24	*al-Nûr*	14-18	+1
		44-60	+1
25	*al-Furqãn*	4-20	-1
		21-60	-2
		60-66	-1
26	*al-Syu'arã'*	1-48	+1
		228	-1
27	*al-Naml*	45-66	-1
		67-95	-2
28	*al-Qashash*	1-22	+1
29	*al-'Ankabût*	1-51	+1
30	*al-Rûm*	1-54	+1
31	*Luqmãn*	1-32	+1
32	*al-Sajdah*	1-9	+1
33	*al-A<u>h</u>zãb*	41-49	+1
34	*Saba'*	10-53	+1
35	*Fãthir*	8-20	-1
		20-21	+1
		21-25	+2
		25-34	+3
		35-41	+2
		42-44	+1
36	*Yã-Sîn*	1-30	+1
37	*al-Shãffãt*	29-47	+1
		47-100	+2
		101	+1
38	*Shãd*	1-43	+1
		76-85	+1
39	*al-Zumar*	4	-1
		5-9	-2
		10-14	-3
		14-19	-2
		19-63	-1
40	*al-Mu'minûn*	1-2	+1
		19-32	-1
		33-39	-2
		40-56	-3
		56-73	-2
		73-74	-1
41	*Fushshilat*	1-26	+1
42	*al-Syûrã*	1-11	+2
		12-31	+1
		31-42	+2
		43-50	+1
43	*al-Zukhruf*	1-51	+1
44	*al-Dukhãn*	1-36	+1
45	*al-Jãtsiyah*	1-36	+1
46	*al-A<u>h</u>qãf*	1-34	+1
47	*Mu<u>h</u>ammad*	5-16	-1
		17-40	-2
48	*al-Fat<u>h</u>*	Identik	Identik
49	*al-<u>H</u>ujurãt*	Identik	Identik
50	*Qãf*	13-44	+1
51	*al-Dzãriyãt*	Identik	Identik

52	*al-Thûr*	Identik	Identik
53	*al-Najm*	27-58	-1
54	*al-Qamar*	Identik	Identik
55	*al-Rahmãn*	1-16	+1
56	*al-Wãqi'ah*	22-46	+1
		66-91	+1
57	*al-Hadîd*	13-19	+1
58	*al-Mujãdalah*	3 - 21	-1
59	*al-Hasyr*	Identik	Identik
60	*al-Mumtahanah*	Identik	Identik
61	*al-Shaff*	Identik	Identik
62	*al-Jumu'ah*	Identik	Identik
63	*al-Munãfiqûn*	Identik	Identik
64	*al-Tagãbun*	Identik	Identik
65	*al-Thalãq*	Identik	Identik
66	*al-Tahrîm*	Identik	Identik
67	*al-Mulk*	Identik	Identik
68	*al-Qalam*	Identik	Identik
69	*al-Hãqqah*	Identik	Identik
70	*al-Ma'ãrij*	Identik	Identik
71	*Nûh*	5-22	+1
		26-29	+1
72	*al-Jinn*	23-26	-1
73	*al-Muzzammil*	Identik	Identik
74	*al-Muddatstsir*	32	-1
		33	-2
		34-41	-3
		41-42	-2
		42-51	-1
		54-55	+1
75	*al-Qiyãmah*	Identik	Identik
76	*al-Insãn*	Identik	Identik
77	*al-Mursalãt*	Identik	Identik
78	*al-Naba'*	41	-1
79	*al-Nãzi'ãt*	Identik	Identik
80	*'Abasa*	15-18	+1
81	*al-Takwîr*	Identik	Identik
82	*al-Infithãr*	Identik	Identik
83	*al-Muttaffifîn*	Identik	Identik
84	*al-Insyiqãq*	Identik	Identik
85	*al-Burûj*	Identik	Identik
86	*al-Thãriq*	Identik	Identik
87	*al-A'lã*	Identik	Identik
88	*al-Gãsyiyah*	Identik	Identik
89	*al-Fajr*	1-14	+1
		17-25	-1
90	*al-Balad*	Identik	Identik
91	*al-Syams*	Identik	Identik
92	*al-Layl*	Identik	Identik
93	*al-Dluhã*	Identik	Identik
94	*Alam nasyrah*	Identik	Identik
95	*al-Tîn*	Identik	Identik
96	*al-'Alaq*	Identik	Identik
97	*al-Qadr*	Identik	Identik
98	*al-Bayyinah*	2-7	+1

99	*al-Zalzalah*	Identik	Identik
100	*al-'Ãdiyat*	Identik	Identik
101	*al-Qãri'ah*	1-5	+1
		5-6	+2
		6-8	+3
102	*al-Takãtsur*	Identik	Identik
103	*al-'Ashr*	Identik	Identik
104	*al-Humazah*	Identik	Identik
105	*al-Fîl*	Identik	Identik
106	*Quraisy*	3	+1
107	*al-Mã'ûn*	Identik	Identik
108	*al-Kawtsar*	Identik	Identik
109	*al-Kãfirûn*	Identik	Identik
110	*al-Nashr*	Identik	Identik
111	*al-Masad*	Identik	Identik
112	*al-Ikhlãsh*	Identik	Identik
113	*al-Falaq*	Identik	Identik
114	*al-Nãs*	Identik	Identik

Keterangan:
Hanya perbedaan dalam penomoran ayat yang dikemukakan dalam tabel di atas. Kolom ketiga menyajikan nomor ayat dalam teks al-Quran edisi Fluegel. Nomor ayat yang berbeda dalam edisi Mesir diperoleh dengan menambahkan (+) atau mengurangkan (-), seperti ditunjukkan. Contohnya, surat 1:1 edisi Fluegel sama dengan surat 1:2 dalam edisi Mesir, yakni diperoleh dengan menambahkan satu (+1) ayat. Pada titik-titik peralihan ayat, penambahan atau pengurangan hanya diterapkan pada suatu bagian ayat dalam salah satu dari kedua edisi al-Quran tersebut.[25]

Rencana yang lebih ambisius untuk menyiapkan edisi kritis al-Quran kemudian dicanangkan oleh Gotthelf Bergstraesser, Arthur Jeffery dan Otto Pretzl.[26] Pada 1926, Jeffery dan Bergstraesser mencapai kata sepakat untuk berkolaborasi dalam rencana besar menyiapkan arsip bahan-bahan yang suatu ketika akan memungkinkan penulisan sejarah perkembangan teks al-Quran. Sebagai salah satu tahap pelaksanaan rencana besar ini adalah penerbitan edisi teks al-Quran dengan *apparatus criticus* yang mengungkapkan himpunan berbagai varian tekstual yang dikumpulkan dari kitab-kitab tafsir, leksika, kitab-kitab kiraah, dan sumber-sumber lainnya. Tetapi, mendadak Bergstraesser wafat, dan Pretzl – pelanjut Bergstraesser di Muenchen – mengambil alih tanggung jawabnya dalam pelaksanaan rencana tersebut. Pretzl telah mulai mengorganisasi arsip yang dibutuh oleh Komisi al-Quran, yang dibentuk oleh Akademi Bavaria atas prakarsa Bergstraesser, dan telah menghimpun sejumlah besar salinan fotografis manuskrip al-Quran beraksara kufi yang awal dan karya-karya awal tentang kiraah yang belum diterbitkan. Di sisi lain, Jeffery juga telah menghimpun sejumlah bahan dari masa awal Islam dan menelusuri berbagai varian bacaan dalam karya-karya klasik.

Bahan-bahan yang dikumpulkan ketiga sarjana diatas sebagiannya telah mulai diterbitkan. Tetapi, perang Dunia ke-2, yang meluluhlantakkan Jerman dan membagi negeri itu menjadi dua, telah memporak-porandakan rencana besar ketiga sarjana tersebut. Sejumlah besar bahan yang dengan susah payah telah dihimpun, musnah dihajar bom-bom Sekutu. Sampai wafatnya Pretzl dan Jeffery, rencana ambisius penerbitan edisi kritis al-Quran tidak pernah terlaksana.

Sekalipun manuskrip-manuskrip lama kini mudah didapatkan, yang tentunya akan menjustifikasi rencana edisi kritis al-Quran, tetapi tidak satu pun sarjana Barat yang berminat melanjutkannya. Gerd-R. Puin mengemukakan secara implisit kemungkinan pelaksanaan rencana tersebut. Menurutnya, sekalipun suatu himpunan lengkap varian bacaan al-Quran tidak akan menimbulkan suatu terobosan dalam kajian-kajian al-Quran, tetapi himpunan ini akan mengungkapkan tahapan-tahapan ortografi al-Quran dan tulisan Arab.[27] Bisa ditambahkan bahwa penerimaan umum sarjana Barat terhadap al-Quran edisi standar Mesir, yang disalin dengan kiraah Hafsh *'an* Ashim, barangkali telah menyurutkan minat mereka di bidang ini. Selain itu, kecemasan akan reaksi keras yang dikemukakan kaum Muslimin terhadap upaya semacam itu merupakan faktor lain yang patut diperhitungkan.

Kajian-kajian al-Quran Lainnya

Kajian-kajian al-Quran paling awal di Barat, yang bermula pada abad pertengahan dengan serangkaian penerjemahan yang terdapat dalam *Cluniac Corpus*, pada faktanya, lebih menunjukkan karakter apolegetik ketimbang karakter ilmiah. Suasana peperangan Salib – dimana umat Kristiani Barat berhadap-hadapan dengan umat Islam sebagai musuh bebuyutan – yang berlangsung selama beberapa abad tampaknya yang paling bertanggung jawab terhadap perkembangan semacam itu. Dalam suasana semacam ini, gagasan fantastik dan imajiner tentang al-Quran, ataupun tentang Muhammad dan Islam, ditempa dalam semangat apolegetik yang tinggi untuk menunjukkan bahwa sekalipun kaum Muslimin secara

politik lebih superior, tetapi secara religius mereka memiliki keyakinan penuh bidah yang sangat inferior.

Seperti ditunjukkan Norman Daniel dan R.W. Southern, para penulis Kristen abad pertengahan pada umumnya telah melakukan tantangan yang bersifat apologetik terhadap al-Quran berpijak pada sejumlah alasan yang didasarkan pada nalar dan kitab suci Kristen.[28] Secara konstan mereka menegaskan ketidakbenaran al-Quran, atau bahkan menuduh Muhammad sebagai Nabi palsu. Tetapi, kebanyakan dari argumen yang diajukan didasarkan pada premis-premis yang tidak dapat diterima oleh kaum Muslimin. Gagasan Barat abad pertengahan tentang al-Quran ini bisa diilustrasikan dengan berbagai pandangan Ricoldo da Monte Croce (w.1320), seperti terekspresikan dalam *Contra legem Saracenorum* ("Penolakan terhadap Hukum Sarasens"), yang dapat diringkas sebagai berikut:

(i) Al-Quran tidak lebih dari ramuan bidah-bidah lama yang ditolak sebelumnya oleh otoritas gereja.
(ii) Al-Quran tidak dapat dipandang sebagai "hukum Ilahi," karena tidak dinubuwatkan baik oleh Perjanjian Lama maupun Baru. Lebih jauh, al-Quran dalam beberapa hal secara eksplisit merujuk kepada Bible. Sedangkan doktrin tentang pemalsuan Kitab Suci (*tahrîf*) oleh kaum Kristiani dan Yahudi tidak dapat diterima.
(iii) Gaya al-Quran tidak selaras dengan gaya suatu "Kitab Suci."
(iv) Tak satupun kandungan al-Quran yang berasal dari Tuhan, seperti terlihat dalam berbagai kisah fantastik yang tidak memiliki basis dalam tradisi biblikal. Lebih jauh, beberapa konsepsi etik al-Quran bertentangan dengan pijakan keyakinan filosofis.
(v) Al-Quran penuh dengan kontradiksi internal, atau betul-betul kacau-balau (*disorder*).
(vi) Reliabilitas al-Quran tidak dibuktikan dengan mukjizat. Pandangan populer kaum Muslimin bahwa Nabi telah mendatangkan mukjizat bertentangan dengan kesaksian al-Quran sendiri.

(vii) Al-Quran menentang nalar (*reason*). Hal ini terbukti oleh cara hidup Muhammad yang tidak bermoral, serta oleh al-Quran sendiri yang berisi keyakinan-keyakinan yang hina dan nonsen mengenai hal-hal yang bersifat ilahiyah.
(viii) Al-Quran mengajarkan kekerasan untuk menyebarkan Islam dan mengakui berbagai ketidakadilan, seperti terlihat, misalnya, dalam surat 60.
(ix) Teks al-Quran, sebagaimana terlihat dalam sejarahnya, tidak menunjukkan sebagai suatu kepastian.
(x) Kisah mikraj Muhammad hanya merupakan fiksi dan rekayasa.[29]

Lebih jauh, Ricoldo juga membahas dalam salah satu bagian bukunya berbagai kebohongan dan kekeliruan utama yang terdapat di dalam al-Quran, serta yang dipandang sebagai kesalahpahaman terhadap konsepsi-konsepsi biblikal atau dogmatik Kristen, seperti masalah trinitas, penyaliban Isa, dan lainnya.[30] Makna penting gagasan-gagasan Ricoldo terletak dalam kenyataan bahwa gagasan-gagasannya itu dipandang sebagai contoh klasik pandangan Barat abad pertengahan yang paling berpengaruh tentang al-Quran. Sementara bertahannya pengaruh Ricoldo selama beberapa abad di Barat dapat dilihat pada upaya Martin Luther menerjemahkan risalah apologetik Ricoldo ke dalam bahasa Jerman, *Verlegung des Alkorans* ("Penolakan atas al-Quran"), pada 1542.

Pada penghujung abad pertengahan, setelah Constantinople jatuh ke tangan Turki, Perhatian Barat terhadap Islam semakin bertambah. Nicholas of Cusa (w. 1464) yang menyepakati gagasan Juan of Segovia tentang perlunya dialog dengan para ulama Islam, mengupayakan realiasasi gagasan tersebut dengan menggarap suatu kajian al-Quran, *Cribratio Alchoran* ("Penyaringan al-Quran"), yang memanfaat terjemahan al-Quran *Cliniac Corpus* dan sumber lainnya. Tetapi, yang digarap Cusa dalam risalah tersebut adalah tema-tema apologi lama seperti yang telah dikemukakan Ricoldo – salah satu sumber Cusa – dan ia hanya mengungkapkan kembali serta memperbarui argumen-argumen lama yang diwarisinya dari sarjana-sarjana Kristen sebelumnya.[31] Sekalipun demikian, karya Cusa dipandang sebagai representasi periode ini.

Pergerakan Barat dalam mengapresiasi al-Quran berjalan

lambat. Beberapa abad setelah Cusa, belum terlihat pergeseran yang berarti dari sikap apologetik anti-Islam yang ditunjukkan para sarjana Barat. Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Italia yang diterbitkan Arrivabene pada 1547, misalnya, mencakupkan *de doctrina*, *de generatione* dan *chronica* sebagai bagian aktual al-Quran. Bahkan, al-Quran versi Inggris dari terjemahan Perancis du Ryer, yang digarap Ross pada 1649, masih memperlihatkan ciri apologetik lama. Dalam pengantar terjemahan itu, Ross memandang sangat bijaksana untuk melampirkan sanggahan atau peringatan bagi orang-orang yang ingin mengetahui manfaat atau bahaya yang bisa didapatkan dari membaca al-Quran. Ia memulai kata pengantarnya dengan ungkapan: "Pembaca yang baik, setelah berabad-abad lamanya, akhirnya penipu *Arab* yang agung (yakni Muhammad – pen.) kini datang ke Inggris melalui Perancis, dan Alcoran (al-Quran)-nya atau segudang kesalahan (...) telah belajar berbahasa Inggris."[32]

Merosotnya pengaruh gereja di Barat pada abad ke-18, secara substansial belum mengubah paradigma lama. Bahkan, latar belakang dari berbagai serangan dan pujian kesarjanaan Barat terhadap Islam pada dasarnya dimaksudkan untuk menyerang Kristen. Senjata yang digunakan untuk tujuan tersebut masih tetap bersumber pada gagasan lama abad pertengahan. Sikap F.M.A. Voltaire terhadap Islam, misalnya, hanya berbeda dari gagasan-gagasan abad pertengahan dalam dua aspek. Dalam *Fanatisme, ou Mahomet le Prophète*, ia lebih menyukai merekayasa legendanya sendiri – ketimbang memanfaatkan yang sudah ada – yang terlihat tidak begitu kasar untuk tujuannya, yaitu menyerang seluruh agama wahyu pada umumnya. Di sisi lain, Voltaire juga telah mengikuti kecenderungan Sale. Dalam *Essai sur les moeurs*, ia merasa puas telah menganalisis keyakinan Islam untuk menunjukkan bahwa keyakinan tersebut diramu dari berbagai anasir yang telah eksis sebelum Islam. Muhammad dipandang sebagai inventor suatu agama yang berbagai ajarannya diadopsi dari gagasan yang ada di sekelilingnya.[33]

Tetapi, selama abad ke-18 dan awal abad ke-19, suatu kecenderungan mulai menguat dan berupaya menaksir ulang gagasan-gagasan Barat abad pertengahan. Kecenderungan ini, sebagian kecilnya merupakan hasil dari reaksi terhadap Kristen,

dan bagian terbesarnya adalah hasil dari eksplorasi sumber-sumber Islam yang otentik. Perubahan yang mendasar dalam gagasan ini pertama kali muncul di Inggris, dimotori oleh Thomas Carlyle. Dalam kuliah keduanya – "The Hero as Prophet: Mahomet: Islam," [34] disampaikan pada 8 Mei 1840 – Carlyle menertawakan gagasan abad pertengahan tentang Muhammad sebagai seorang penipu (*impostor*) yang menjadi pendiri salah satu agama besar dunia.[35] Carlyle memang telah berbuat banyak dalam mempurifikasi sikap Barat terhadap Islam dan nabinya, tetapi ia gagal membangun pijakan teoritis yang absah untuk berbagai apresiasinya. Hanya sisi praktis kuliahnya, yang mengganyang gagasan-gagasan lama, terlihat paling berharga.

Kecenderungan baru yang dimotori Carlyle kemudian marak dalam berbagai belahan dunia Barat pada paruhan kedua abad ke-19. Kajian-kajian al-Quran di Barat mulai menapaki sisi akademis dengan munculnya edisi al-Quran yang disunting Fluegel. Tetapi, sebagian besar sarjana Barat yang menekuni kajian al-Quran mengawali karirnya dengan kajian atas kehidupan Nabi. Orang pertama yang menerapkan metode kritik-historis terhadap biografi Muhammad adalah Gustav Weil, seorang orientalis dari Heidelberg, dalam karya monumentalnya, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (1843), yang sayangnya tidak didasarkan pada sumber-sumber terbaik. Sekalipun demikian, sumbangan Weil paling bermanfaat dalam karya ini adalah gagasannya untuk menjadikan al-Quran sebagai sumber sejarah Nabi.[36] Setelah itu, Weil menyusulkan karyanya tentang al-Quran, *Historische-Kritische Einleitung in der Koran* (1844),[37] yang antara lain memuat kajiannya tentang aransemen kronologis al-Quran. Rancangan kronologi al-Quran versi Weil ini telah dikemukan dalam bab 3.

Sementara sarjana Jerman lainnya, Aloys Sprenger, setelah menetap selama bertahun-tahun di India serta menemukan sumber-sumber biografi Nabi yang lebih baik dan menyadari arti pentingnya, menerbitkan suatu esei tentang kehidupan Nabi, *Life of Mohammad* (1851), di Allahabad India. Esei ini kemudian direvisi dan diperluas dalam tiga jilid karyanya, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (1861-1865), dimana sekitar 36 halaman dalam jilid ketiganya dicurahkan pada kajian al-Quran. Hal-hal yang dikemukakan dalam kajian al-Qurannya adalah perbedaan

antara surat-surat Makkiyah dan Madaniyah, serta pengumpulan al-Quran.[38]

Misionaris Inggris, William Muir, yang juga pernah menetap selama bertahun-tahun di India dan menemukan sumber-sumber baru tentang kehidupan Nabi, mengikuti jejak Sprenger dalam menulis biografi Nabi, tetapi ia melangkah lebih jauh lagi ke dalam penanggalan al-Quran. Eseinya tentang sumber-sumber biografi Muhammad yang terlampir dalam empat jilid karya monumentalnya, *Life of Mahomet* (1858-1861), memuat kesimpulannya tentang kronologi al-Quran. Tetapi, perhatiannya yang serius terhadap kajian al-Quran dan penanggalan surat-suratnya terlihat dalam karyanya, *The Coran, Its Composition and Teaching; and the Testimony its bears to the Holy Scripture* (1878).[39] Gagasannya tentang penanggalan al-Quran telah dikemukakan dalam bab 3.

Demikian pula, Theodor Noeldeke mengawali ketertarikannya kepada al-Quran dengan menulis biografi Nabi dalam dua jilid kecil karyanya, *Das Leben Muhammed's nach den Quellen populaer dargestelt* (1862). Setelah itu, ia memenangkan hadiah monograf untuk penulisan sejarah kritis teks al-Quran yang diadakan oleh Parisian Acadèmie des Inscriptions et Belles-Lettres, dengan tulisannya dalam bahasa Latin yang membahas tentang asal-usul dan komposisi al-Quran. Tulisan ini kemudian direvisi dan diperluas ke dalam karyanya, *Geschichte des Qorans*, yang terbit pada 1860.

Sejarah selanjutnya karya Noeldeke benar-benar seperti legenda. Ketika penerbit mengusulkan penerbitan edisi kedua karya tersebut pada 1898, Noeldeke – yang semakin menua – tidak sanggup menyelesaikannya, dan akhirnya diambil alih muridnya, Friedrich Schwally. Schwally menyelesaikan perevisiannya dengan sangat lambat, lantaran kecermatan dan berbagai alasan lainnya,[40] dan baru pada 1909 terbit bagian pertamanya "tentang asal-usul al-Quran" (*Ueber den Ursprung des Qorans*). Bagian keduanya, "pengumpulan al-Quran" (*Die Samlung des Qorans*), juga muncul dalam tenggang waktu yang lama pada 1919, setelah wafatnya Schwally pada awal tahun itu, sehingga dalam proses pencetakan diawasi oleh iparnya, Heinrich Zimmern, dan koleganya, A. Fischer.[41] Sebelum wafat, Schwally telah menulis lebih dari sekadar

pengantar untuk bagian ketiga, “sejarah teks al-Quran” (*Geschichte des Qorantexts*). Bagian ini kemudian dilanjutkan penulisannya oleh Gotthelf Bergstraesser dan diterbitkan secara terpisah dalam tiga *Lieferungen* (bagian). Setelah publikasi *Lieferung* pertama dan kedua (1926, 1929), sejumlah bahan penting ditemukan yang mengakibatkan penundaan penerbitan *Lieferung* ketiga. Namun, Bergstraesser tiba-tiba wafat pada 1933. Murid Noeldeke lainnya, Otto Pretzl, kemudian menyelesaikan penulisan bagian tersebut dan baru diterbitkan pada 1938. Dengan demikian, proses perevisian karya Noeldeke oleh murid-muridnya berjalan selama 60 tahun. Tetapi, proses perevisian yang lama ini sebanding dengan hasil yang dicapai karya tersebut. Karya yang menunjukkan hasil kerjasama kesarjanaan yang menganggumkan itu telah menjadi karya standar terbaik satu-satunya di bidang ini dan telah menjadi fondasi bagi seluruh kajian kesarjanaan Barat tentang al-Quran.[42] Gagasan Noeldeke dan murid-muridnya tentang asal-usul dan kronologi al-Quran, serta lainnya, telah dikemukakan dalam bab-bab terdahulu.

Prestasi luar biasa yang dicapai *Geschichte des Qorans* membuat sejumlah sarjana Barat berlomba-lomba melakukan penelitian mengenai kronologi al-Quran dan kajian-kajian lainnya tentang kitab suci tersebut. Hubert Grimme, misalnya, mengungkapkan pandangannya tentang penanggalan al-Quran dalam jilid kedua karyanya tentang biografi Nabi, *Mohammed* (1892-1895). Demikian pula, Hartwig Hirschfeld pada 1902 menerbitkan penelitiannya tentang komposisi dan tafsir al-Quran, *New Researches into the Composition and Exegesis of The Qoran*, yang memuat gagasannya tentang kronologi al-Quran. Sementara Richard Bell melakukan kajian tentang aransemen kronologis “bagian-bagian” al-Quran dalam dua jilid terjemahannya, *The Qur’an Translated with a Critical Rearrangement of the Suras* (1937,1939). Senada dengan ini, Règis Blachère, selain membahas tentang pengumpulan teks al-Quran, keragaman bacaan, sejarah teks dan bahasan-bahasan lainnya dalam jilid pertama dari tiga jilid terjemahannya, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates* (1947-1951), juga mengemukakan pandangan-pandangannya tentang penanggalan al-Quran. Keseluruhan gagasan Barat tentang penanggalan al-Quran telah

didiskusikan dalam bab 3.

Sementara pada abad ke-20, selain berbagai kajian di atas, muncul karya-karya kesarjanaan Barat lainnya, baik dalam bentuk artikel maupun buku, yang membahas berbagai masalah yang bertalian dengan al-Quran. Sejumlah besar karya ini telah didiskusikan dalam bab-bab yang lalu, karena itu tidak perlu disinggung di sini. Sementara perhatian Barat terhadap sejarah tafsir al-Quran juga terefleksikan dalam sejumlah buku dan artikel.[43] Tetapi, karya klasik Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920), masih tetap merupakan karya standar di bidang ini. Sekalipun banyak penulis Barat telah menulis semacam pengantar untuk sejarah tafsir, baik sebagai pengantar untuk suatu buku,[44] atau sebagai artikel jurnal,[45] dan beberapa penulis lainnya berupaya menggarap semacam suplemen untuk karya Goldziher yang mencakup keseluruhan periode tafsir hingga periode modern,[46] namun tampaknya tidak ada upaya serius untuk mengaktualkan, memperluas, atau bahkan menggantikan karya standar Goldziher. Karya Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term "Islãm" As Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries* (1975), sekalipun mencakupkan keseluruhan periode sejarah tafsir kaum Muslimin, pusat perhatiannya hanya terbatas pada penafsiran sarjana-sarjana Muslim tertentu terhadap sejumlah bagian al-Quran yang bertalian dengan terma "*islãm*."[47] Dengan demikian, karya klasik Goldziher masih tetap tidak tergantikan, meskipun telah agak ketinggalan dan butuh perevisian.

Yang lebih buruk lagi adalah perhatian kesarjanaan Barat terhadap studi tentang al-Quran itu sendiri, yakni *tafsîr* dalam pengertian sebenarnya. Dalam edisi revisi jilid dua dari *Geschichte des Qorans*, Schwally mencatat bahwa karya kesarjanaan Barat semacam itu belum pernah ditulis. Hasil penafsiran kesarjanaan Barat umumnya terdapat sebagiannya di dalam karya-karya tentang biografi Nabi, sebagian lagi dalam penelitian-penelitian mandiri yang beragam, dan sebagian lagi di dalam terjemahan al-Quran berupa catatan-catatan penjelasan.[48] Baru pada 1971 muncul karya tafsir Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, sebagai lanjutan dari terjemahan al-Qurannya. Sebagaimana terlihat dari judulnya, karya ini merupakan suatu tafsir sekaligus konkordans, atau semacam indeks al-Quran. Keduanya dikombinasi secara

berurutan antara satu dengan lainnya serta disusun menurut aransemen surat dan ayat. *Kommentar* hanya akan mengabdi pada satu tujuan, yakni memaknai bunyi teks al-Quran menurut makna orisinalnya, seperti dimaksudkan oleh Muhammad dalam berbagai situasi historisnya. Sedangkan *Konkordanz* berupaya sejauh mungkin memberikan petunjuk silang kepada keseluruhan bagian al-Quran lainnya untuk suatu makna terkait atau suatu ungkapan yang muncul dalam suatu ayat tertentu. Petunjuk silang ini secara sekuensial disusun berdasarkan prioritas keterkaitannya: (i) ayat-ayat yang identik atau hampir identik; (ii) ayat-ayat yang berkaitan erat, yang disusun berdasarkan tingkat kemiripan terhadap ayat termaksud; dan (iii) ayat-ayat yang dapat dirujuk, tetapi tingkat keterkaitannya terbatas. Kesemuanya ini diberi tanda-tanda tertentu: titik dua (:) untuk kategori pertama; Garis miring (/) untuk kategori kedua; dan dalam tanda kurung ( ) untuk kategori ketiga.[49] Dengan demikian, *Konkordanz* Paret ini merupakan pengungkapan kembali gagasan *munãsabah* tradisional Islam secara sangat signifikan dan dalam alur yang progresif.

Sekalipun karya Paret di atas muncul lebih awal, suatu tafsir al-Quran yang digarap Richard Bell, sebagai lanjutan dari terjemahan al-Qurannya, dipersiapkan dan selesai mendahului karya Paret. Tetapi karya ini baru diterbitkan pada 1991 – hampir setengah abad setelah Bell wafat (1952). Sejarah karya terakhir Bell ini sangat menyedihkan. Setelah publikasi terjemahan al-Qurannya, Bell menyadari bahwa rekonstruksi dan penyusunan kembali bagian-bagian al-Quran yang dilakukannya dalam terjemahan tersebut perlu mendapat justifikasi secara rinci, lantaran sejumlah besar catatan penjelasannya tidak terpublikasikan di dalamnya. Diperkirakan bahwa catatan-catatan inilah yang dikembangkan Bell dalam dua jilid tafsirnya, *A Commentary on the Qur'an* (1991).[50] Karya Bell tersebut, setelah diselesaikan penulisannya dengan susah payah dan melalui berbagai revisi,[51] mengendap puluhan tahun di tangan penerbit Edinburgh University Press. Pada permulaan dekade 1970-an, pihak penerbit menyerahkan naskahnya dalam bentuk mikrofilm kepada C.E. Bosworth, berikut hak penerbitannya. Tetapi Bosworth melupakan mikrofilm tersebut, dan baru teringat ketika Josef van Ess menyatakan penyesalannya bahwa Bell tidak pernah menyelesaikan penulisan tafsirnya untuk

menyertai terjemahan al-Qurannya.[52]

Dalam pengantar karyanya, Bell menegaskan bahwa tafsirnya tidak ditulis dengan tujuan polemik apapun, tetapi dimaksudkan untuk digunakan berdampingan dengan terjemahan al-Qurannya, alinea per alinea, serta untuk menjelaskan secara singkat dan gamblang rekonstruksi dan rearansemen bagian-bagian al-Quran dalam terjemahan tersebut.[53] Ia juga menegaskan bahwa dalam penafsirannya, berbagai pandangan mufassir Muslim ataupun sarjana Barat sejauh mungkin dikesampingkan, diganti dengan upaya pembacaan tanpa prakonsepsi lewat pertolongan kamus, tata bahasa, dan konkordansi al-Quran.[54]

Eksistensi kedua karya tafsir di atas, demikian pula berbagai kajian al-Quran Barat lainnya yang telah dikemukakan sejauh ini, tentunya akan menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam sendiri. Dalam suatu simposium tentang Islam dan sejarah agama-agama yang diadakan di Arizona State University pada 1980, kontroversi tentang keabsahan kajian-kajian keislaman yang dilakukan oleh *outsiders* merebak. Dua penulis Muslim ternama, Muhammad Abdul-Rauf dan Fazlur Rahman, memberikan respon yang bertolak belakang tentangnya.

Abdul-Rauf, Rektor Universitas Islam Internasional, Kuala Lumpur, mengungkapkan respon yang penuh kemarahan terhadap kajian-kajian linguistik dan historis yang dilakukan Barat atas materi-materi keislaman. Ia menilai kajian-kajian tersebut – menurutnya lebih bersifat historis dan konjektural – telah menjadikan Islam sebagai sasaran analisis kritis yang salah arah, terkadang keji dan biasanya tidak sensitif. Lebih jauh, ia juga meletakkan batas-batas wilayah kajian yang tidak boleh dimasuki *outsider*, yakni al-Quran dan sunnah Nabi. Kajian-kajian Barat yang ada selama ini tentang keduanya, menurut Abdul-Rauf, tidak hanya merupakan suatu serangan terhadap suara hati berjuta-juta umat Islam, tetapi juga menyesatkan dan tidak layak dipandang sebagai ilmu.[55]

Berseberangan dengan Abdul-Rauf, Rahman – dengan memanfaatkan refleksi filosofis John Wisdom dalam karyanya, *Other Minds* – memandang bahwa kajian Islam yang dilakukan *outsider* bisa sama absahnya dengan *insider*. Kajian *outsider* yang dijalankan dengan tanpa prasangka (*open-minded*), sensitif,

simpatik dan memiliki kriteria keilmuan yang layak (*knowledge-able*), serta ditujukan untuk pemahaman atau apresiasi intelektual, bukan hanya merupakan sejenis pengetahuan ilmiah, tetapi juga akan memungkinkan bagi *insider* dan *outsider* untuk saling bertukar-pikiran. Serangan Abdul-Rauf, menurut Rahman, hanya efektif terhadap non-Muslim yang tidak memenuhi kriteria tersebut. Rahman mengakui bahwa merupakan tugas kaum Muslimin untuk mengungkapkan Islam, tetapi – menurutnya – Muslim (*insider*) dan non-Muslim (*outsider*) tentunya dapat bekerja sama pada level pemahaman intelektual.[56]

Catatan:

1 Lihat Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," *The Legacy of Islam*, 2nd Edition, eds. Joseph Schacht & C.E. Bosworth, (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1974), pp. 15-17; Watt, *Bell's Introduction*, p. 173.
2 Cf. Southern, *Western Views*, p. 28.
3 Lihat E.E. Calverley, *Islam: An Introduction*, (Cairo: The American Univ. Press, 1958), pp. 2 ff., untuk analisis yang lebih mendalam mengenai asal-usul berbagai kesalahpahaman Barat terhadap Islam.
4 Lihat Zwemer, "Translation," p. 247.
5 H. Bobzin, "A Treasury of Heresies," p. 159.
6 Sebagaimana ditunjukkan berulang kali oleh Norman Daniel, *Islam and the West, passim*.
7 Lihat *EI2*, art."al-Kur'an," p. 431.
8 Rodinson, "The Western Image", p. 29.
9 Tentang kecenderungan positif di kalangan sarjana Kristen di abad pertengahan ini, lihat lebih jauh Southern, *Western Views*, pp. 34 ff.
10 Rodinson, "Western Image," p. 34, memandang orientalisme lahir pada abad ini.
11 Bobzin, "A Treasury of Heresies," p. 158.
12 Watt, *Bell's Introduction*, p. 174. Lihat juga Kurt Rudolf, "Einleitung," dalam Max Henning, (tr.), *Der Koran*, (Wiesbaden: VMA-Verlag, tt.), p. 30.
13 Dikutip dalam Zwemer, "translation," pp. 247 f.
14 Lihat *Ibid*., pp. 248 ff.; *EI2*, art."al-Kur'an," pp. 431 f., khususnya konspektus terjemahan dalam bahasa-bahasa Eropa, p. 432; Kurt Rudolf, "Einleitung;" p. 30; Watt, *Bell's Introduction*, pp 173 f.; dll., untuk uraian-uraian berikut.

15 Lihat pengantar J.H. Kramers (tr.), *De Koran*, (Amsterdam-Brussel: Elsevier, 1976), "Inleiding," pp. xviii f.
16 Lihat Zwemer, "Translation," *ibid*., p. 249.
17 Lihat Rudi Paret (tr), *Der Koran*, (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1989), "Vorwort zu Der Koran, Uebersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1966," "Vorwort zur Taschenbuchausgabe", pp. 5-12.
18 Lihat Bell, *The Qur'an Translated*, i - ii, *passim*.
19 Karya ini belakangan diterbitkan Oxford Univ. Press dalam satu jilid pada 1964.
20 A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1964), p. x.
21 *Ibid*., p. xiii.
22 *EI2*, art."al-Kur'an," p. 432.
23 *Ibid*., khususnya bagian kepustakaan.
24 Lihat Gustav L. Fluegel (ed.), *Corani Textus Arabicus*, (Leipzig: E. Bredtii, 1834; dicetak ulang dalam berbagai edisi).
25 Tabel diatas direproduksi dengan sedikit perubahan dari Watt, *Bell's Introduction*, pp. 202 f.
26 Informasi tentang rencana ambisius ini dapat ditemukan dalam sejumlah buku, seperti Jeffery, *Materials*, pp. 3-4; idem, *The Qur'an as Scripture*, (New York: R.F. Moore, 1952); Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, iii, pp. 249-251, 274; Anton Spitaler, "Otto Pretzl, 20. April 1893 - 28. Oktober 1941: Ein Nachruf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, vol 96 (1942), pp. 161-170; A. Fischer, "Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwoerungsformeln des klassischen Arabisch," *Der Islam*, vol. 28 (1948), pp. 5-6; Puin, "Observations," p. 107; dll.
27 Puin, *ibid*.
28 Lihat Daniel, *Islam and the West*, dan Southern, *Western Views*. Kedua penulis ini telah melakukan kajian atas berbagai gagasan Barat abad pertengahan tentang Islam. Karya Daniel, terlihat lebih ekstensif dan informatif.
29 Bobzin, "A Treasury of Heresies," p. 166.
30 *Ibid*., pp. 166 f.
31 Lihat lebih jauh Daniel, *Islam and the West*, pp. 278-278.
32 Dikutip dalam Daniel, *Ibid*., p. 284.
33 *Ibid*., pp. 289 f.
34 Rangkaian kuliah Carlyle, *On Heroes, Hero-worship, and the Heroic in History*, diterbitkan di London pada 1841.
35 Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 17; lihat juga Daniel, *Islam and the West*, p. 292 f.
36 Lihat Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 199 f.
37 Terbit pertama kali di Bielefeld.
38 Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 174; Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, ii, pp. 200-202.
39 Watt, *ibid*., pp. 174 f.
40 Lihat pengantar Noeldeke dan Schwally dalam Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, i, pp. v-viii.
41 Lihat Heinrich Zimmern, "Vorbemerkung," dalam Noeldeke, *et.al*., *Geschichte*, ii, pp. iii-iv.

42 Hingga dewasa ini belum ada karya kesarjanaan Barat lainnya yang mampu menandingi keluasan dan kedalaman bahasan tentang sejarah al-Quran yang disusun Noeldeke beserta murid-muridnya.
43 Informasi bibliografis dalam bidang ini diberikan secara rinci oleh Andrew Rippin, “The Present Status of Tafsir Studies,” *The Muslim World*, vol. 72 (1982), pp. 224-238.
44 Lihat misalnya H. Gaetje, *The Qur’an and its Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Muslim Interpretations*, tr. A.T. Welch (London: Routledge & Kegan Paul, 1976).
45 Lihat misalnya Ilse Lichtenstadter, “Quran and Quran Exegesis,” *Humaniora Islamica*, vol. 2 (1974), pp. 133-144.
46 Lihat misalnya JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880-1960), (Leiden: E.J. Brill, 1961); dan JJG Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J Brill, 1974); kedua karya ini hanya merupakan suplemen untuk bab terakhir karya Goldziher yang membahas tentang aliran tafsir modernis (*Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung*).
47 Lihat Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term “Islãm” As Seen in a Sequence of Qur’an Commentaries*, (Montana: University of Montana Press, 1975).
48 Noeldeke, *et.al., Geschichte*, ii, p. 217.
49 Paret, *Konkordanz,* pp. 5-7.
50 Lihat Richard Bell, *A Commentary on the Qur’an*, eds. CE. Bosworth & MEJ Richardson, (Manchester: Univ. of Manchester, 1991), i, pp xx-xxi, cf. xvi.
51 *Ibid*., p. xxi.
52 *Ibid*., p. xiii.
53 *Ibid*., p. xxii.
54 *Ibid*., p. xix.
55 Lihat Abdul-Rauf, “Outsiders’ Interpretations of Islam,” pp. 179-188, khususnya pp. 185 ff.
56 Lihat Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay,” *Approaches to Islam*, pp. 189-202, khususnya pp. 191-197.

KEPUSTAKAAN

Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II : Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago-Illinois: The Univ. of Chicago Press, 1967.

Abduh, Muhammad, *Tafsir Juz 'Amma Berikut Penjelasannya*, tr. M. Syamsuri Yoesoef & Mujiyo Nurcholis, Bandung: Sinar Baru, 1993.

Abdul-Rauf, Muhammad, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: The Univ. of Arizona Press, 1985.

Abdurrachman, Aisyah, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, tr. Mudzakir Abdussalam, Bandung: Mizan, 1996.

Abyari, Ibrahim al-, *Tãrikh al-Qur'ãn*, Dar al-Qalam, 1965.

Aceh, Abu Bakar, *Sejarah al-Quran*, Solo: Ramadhani, 1986.

Adams, C.C., *Islam and Modernism in Egypt*, London: Oxford Univ. Press, 1933.

Al-Quran, edisi Indonesia (berbagai edisi), edisi Raja Fu'ad, Mesir (Kairo, berbagai edisi), edisi Tunish Publishing Company, 1389/1969 (menggunakan bacaan Warsy *'an* Nafi').

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.

——— & Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1989.

———, "Al-Quran di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough", *Ulumul Quran*, vol. 1, No. 4, 1990.

Anas, Malik ibn, *al-Muwaththa'*, Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1979.

Arberry, A.J., *The Koran Interpreted*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1964.

Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Quran*, tr. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.

Ayyub, Mahmud, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, tr. Nick G. Dharma Putra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, leiden: E.J. Brill, 1968.

Baqi, Muhammad Fuad Abd al-, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfãz al-Qur'ãn al-karîm,* Maktabah Dahlan, tt..

Bell, Richard, *A Commentary on the Qur'an*, eds. CE. Bosworth & MEJ Richardson, Manchester: Univ. of Manchester, 1991.

———, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: Frank Cass & Co., 1968).

———, *The Qur'ãn Translated, with a Critical Rearrangement of the Suras*, Edinburgh: T & T Clark, 1937, 1939.

Bergstraesser, G., "Die Koranlesung des Hasan von Basra", *Islamica*, vol. 2 , 1926.

Birkeland, Haris, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo: I Kommisjon Hos H. Aschehoug & Co, 1956.

Bobzin, Hartmut, "A Treasury of Heresies", *The Qur'an as Text*, pp.157-175.

Bukhari, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, Maktabah Dahlan: tt..

Burton, John, *The Collection of the Qur'ãn*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.

Calverley, E.E., *Islam: An Introduction*, Cairo: The American Univ. Press, 1958.

Cook, Michael & Patricia Crone, *Hagarism, the Making of the Islamic World* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.

Dani, Abu Amr al-, *al-Muqni' fî Ma'rifah Marsûm Mashã<u>h</u>if Ahl al-Amshãr*, Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.

———, *al-Taysîr fî Qirã'ah al-Sab'*, Istanbul: Mathba'ah al-Dawlah, 1930.

Daniel, N., *Islam and the West: The Making of an Image,* Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1962.

Denny, F.M., "Qur'an Recitation Training in Indonesia: A Survey of Contexts and Handbooks", *Approaches to Islam*, pp. 288-306.

Denver, Ahmad von, *Ilmu Al-Quran: Pengenalan Dasar*, tr. A.N. Budiman, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.

Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, (berbagai edisi).

Dzahabi, Syams al-Din Abu Abd Allah al-, *Ma'rifah al-Qurrã' al-Kibãr 'alã al-Thabaqãt wa al-A'shãr*, Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1984.

Encyclopaedia of Islam, 1st ed., (*EI*[1]), Leiden: E.J. Brill, 1913-1938.

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., (*EI*[2]), Leiden: E.J. Brill, 1960- ....

Faruqi, Lamya al-, "Tartîl al-Qur'ãn al-Karîm", *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, eds. Khursid Ahmad & Zaraf Ishaq Anshari, Leicester: The Islamic Foundation, 1979, pp.

Firuzabadi, Abu Thahir ibn Ya'qub al-, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, tt.

Fischer, A., "Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwoerungsformeln des klassischen Arabisch", *Der Islam*, vol. 28, 1948, pp.

Fluegel, Gustav L., (ed.), *Corani Textus Arabicus*, Leipzig: E. Bredtii, 1834 (dicetak ulang dalam berbagai edisi).

Fyzee, A.A.A, *A Modern Approach to Islam*, London: Asia Pub. House, 1963.

Gaetje, H., *The Qur'an and its Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Muslim Interpretations*, tr. A.T. Welch, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Gibb, H.A.R. & J.H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

———, "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *Harvard Theological Review*, vol. 55, 1962, pp. 269-280.

———, *Modern Trends in Islam*, Chicago, Illinois: Univ. of Chicago Press, 1954.

Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden:E.J. Brill, 1920.

———, *Muhammedanische Studien*, Halle: Max Niemeyer, 1889-90.

———, *Vorlesungen ueber den Islam*, Heidelberg: Carl Winter's Universitaets-buchhandlung, 1925.

Guillaume, A., "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1927.

———, *Islam*, New York: Penguin Books, 1982.

Hahn, E., (tr.), "Sir Sayyid Ahmad Khan's the Controversy over Abrogation (in the Qur'an): an Annotated Translation", *Muslim World*, vol. 64, 1974, pp. 124-133.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984.

Hasanuddin A.F., *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 1995.

Henning, Max, (tr.), *Der Koran*, Wiesbaden: VMA-Verlag, tt.

Hirschfeld, H., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London: Royal Asiatic Society, 1902.

Horovitz, J., *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim: Georg Olms, 1964.

Hughes, T.P., *Dictionary of Islam*, Chicago: Kazi Pub., 1994.

Humam, As'ad, *Buku Iqro': Cara Cepat Belajar Membaca al-Quran*, jilid 1-6 (berbagai edisi).

Ibn Abi Dawud, Abu Bakr Abd Allah, *Kitãb al-Mashãhif*, ed. A. Jeffery, Mesir: al-Mathba'ah al-Rahmaniyah, 1936.

Ibn al-Nadim, *Fihrist*, tr. & ed. Bayard Dodge, New York & London: Columbia Univ. Press, 1970 (Edisi Arab, Beirut - Libanon: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, 1997).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali ibn Muhammad al-Asqalani, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Beirut: Dar Shadir, tt.

———, *Fath al-Bãrî*, Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, tt.

Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, Lahore: Oxford Univ. Press, 1971.

Ibn Katsir, Imad al-Din abu al-Fida' Ismail, *Tafsîr al-Qur'ãn al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1966.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman, *Muqaddimah*, Libanon-Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Ibn Mujahid, *Kitãb al-Sab'ah fî al-Qirã'ãt*, Daral-Ma'arif, tt.

Ibn Sa'd, *al-Thabaqãt al-Kubrã*, Kairo: Dar al-Tahrir, tt.

Ibrahim, Izzuddin dan Denis Johnson-Devis, *Forty Hadith Qudsi*, Beirut: The Holy Qur'an Pub. House, 1980.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Israel, Fred L., (ed.), *Major Peace Treaties of Modern History*, New York: Chelsea House Pub., tt.

Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, Tokyo: Keio Institute of Cultural & Linguistic Studies, 1964.

———, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill Univ. Press, 1966.

Jansen, J.J.G, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974.

Jazari, Muhammad ibn Ahmad ibn al-, *al-Nasyr fî al-Qirã'ãt al-'Asyr*, ed. Ali Muhammad al-Dlabba', Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ãn*, Leiden: E.J. Brill, 1937.

———, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda: Oreiental Isntitute, 1938.

———, "The Qur'an as Scripture", *The Muslim World*, vol. 40, 1950.

———, *The Qur'an as Scripture*, New York: R.F. Moore, 1952.

Johns, A.H., "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile", *Approaches to Islam*.

Jones, A., "The Mystical Letters of the Qur'an", *Studia Islamica*, vo. 16, l962.

Kamal, Ahmad Adil, *'Ulûm al-Qur'ãn*, Kairo: al-Mukhtar al-Islami, 1974.

Katsch, A.I., *Judaism and the Koran*, New York: A.S. Barnes and Co., 1962.

Khan, Sayyid Ahmad, "Principles of Exegesis", dalam Aziz Ahmad & G.E. von Grunebaum (eds.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

Khu'i, Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-, *The Prolegomena of the Qur'an*, tr. Abdulaziz A. Sachedina, New York: OUP, l998.

Khuli, Muhammad Ali al-, *A Dictionary of Theoretical Linguistics,* Beirut: Librairie du Liban, 1982.

Kister, M.J., *Studies in Jahiliyya and Early Islam,* London: Variorum Reprints, 1980.

———, *Society and Religion from Jahiliyya to Islam*, London: Variorum, 1990.

Kramers, J.H., (tr.), *De Koran*, Amsterdam-Brussel: Elsevier, 1976.

Leemhuis, Fred, "Origins and Early Development of the Tafsir Tradition", *Approaches to Islam*.

Lichtenstadter, Ilse, "Quran and Quran Exegesis", *Humaniora Islamica*, vol. 2, 1974.

Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Rochester, Vt.: Inner Traditions International, Ltd., 1983.

——— & Y.H. Safadi, *The Qur'ãn*, London: The British Library Board, 1976.

Makram, Abd al-Salim, & Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirã'ãt al-Qur'ãniyah*, Kuwayt: Dzãt al-Salãsil,1982-1985.

Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* , Maktabah Dahlan, tt.

Mustofa, H.A., *Sejarah al-Qur'an*, Surabaya: al-Ikhlas, 1994.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen & Unwin, 1975.

Noeldeke, T. *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938.

Paret, Rudi, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1957.

———, (tr), *Der Koran*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1989.

———, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz,* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971.

Paul Kahle, "The Arabic Readers of the Qur'an", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8, 1949.

Power, David S. "The exegetical Genre nãsikh al-Qur'ãn wa mansûkhuhu," *Approaches to Islam*.

Puin, Gerd A., "Observation on Early Qur'an Manuscripts in San'a," *The Qur'an as Text*, pp. 107-111.

Qasimi, Muhammad Jamaluddin al-, *Ma<u>h</u>ãsin al-Ta'wîl*, Isa al-Babi al-Halabi, 1957.

Qaththan, Mana' al-, *Mabã<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, Mansyurat al-'Ashr al-hadits, tt.

Rahman, Fazlur, *Islam*, 2nd edition, Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1979.

———, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

———, *Major Themes of The Qur'an*, Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

———, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1982.

———, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, tr. & ed. Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987.

———, "Riba and Interest," *Islamic Studies*, vol. 3, 1964.

———, "The Message and the Messenger," *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, ed. Marjorie Kelly, New York: Praeger, 1984.

———, "Devine Revelation and the Prophet," *Hamdard Islamicus*, vol. 1, 1978.

———, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay," *Approaches to Islam*.

———, "Islam: Challenges and Opportunities," *Islam: Past Influence and Present Cahallenge*, ed. AT. Welch & P. Cachia Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1979.

———, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," *Islam in the Contemporary World*, ed. C.K. Pullapilly, Notre Dame: Cross Roads Book,1980.

Ridla, Muhammad Rasyid, *Tafsîr al-Mannãr*, Kairo: Dar al-Manar, 1948-1956.

Rippin, A., "The Present Status of Tafsir Studies," *The Muslim World*, vol. 72, 1982.

———, "Literary Analysis of the Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," *Islam and The History of Religions*, ed. Richard C. Martin, Berkeley: Univ. of California Press, 1983.

———, "The Commerce of Eschatology," *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: E.J. Brill, 1996.

Rizvi, A.A., *Shah Wali Allah and His Times*, Canberra: Ma'rifat Pub. House, 1980.

Rodinson, Maxime, "The Western Image and Western Studies of Islam," *The Legacy of Islam*, 2nd Edition, eds. Joseph Schacht & C.E. Bosworth, Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1974.

Said, Labib al-, *The Recited Qur'an: A History of the Firts Recorded Version*, terjemahan dengan adaptasi oleh B. Weis, M.A. Rauf, & M. Berger, Princeton - New Jersey: The Darwin Press, 1975.

Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1975.

Serjeant, R.B., "The Constitution of Medina," *Islamic Quarterly*, vol. 7, 1964.

———, "The Sunna Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analisys and Translation of the Documents Comprises in the So-called 'Constitution of Medina'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 41, 1978.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E.J. Brill, 1967 - .....

Shalih, Subhi al-, *Mabãhits fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, Beirut - Libanon: Dar al-'ilm li-l-malãyîn, 1988.

Shiddieqy, T.M. Hasbi Ash-, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

———, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Quran/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Smith, Jane I., *An Historical and Semantic Study of the Term "Islãm" As Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*, Montana: University of Montana Press, 1975.

Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachuset: Harvard Univ. Press, 1962.

Speight, R. Marston, "The Function of hadîth as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections," *Approaches to Islam to Islam*.

Spitaler, Anton, *Die Verszaehlung des Koran*, Muenchen: Sitzungsberichte der Bayer. Akad. des Wissenschaften. Philos.-histor. Abt. Jg, 1935, Heft 11.

———, "Otto Pretzl, 20. April 1893 - 28. Oktober 1941: Ein Nachruf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, vol. 96, 1942.

Suyuthi, Jalal al-Din al-, *al-Itqãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, Dar al-Fikr, tt.

———, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 1983.

Syahin, Abd al-Shabur, *Tãrikh al-Qur'ãn*, Mesir: Dar al-Fikr, 1966.

Syakir, Muhammad, "On the Translation of the Koran into Foreign Languages," *Muslim World*, vol. 16, 1926.

Talbi, M., "Lã qirã'a bi-l-alhãn," *Arabica*, vol. 5, 1958.

Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-, *Jãmi' al-Bayãn 'an Ta'wîl Ãy al-Qur'ãn,* eds. Mahmud Muhammad Syakir & Ahmad Muhammad Syakir, Kairo:Dar al-Ma'arif, 1966.

———, *Tãrîkh al-umam wa al-Mulûk*, Beirut & Libanon: Dar al-Fikr, tt.

Tibawi, A.L., "Is the Qur'an Translatable," *Muslim World*, vol. 52, 1962.

Tirmidzi, *al-Jãmi' al-Shahîh*, Maktabah Dahlan, tt.

Torrey, C.C., *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, Leiden: E.J. Brill, 1892.

———, *The Jewish Foundation of Islam*, New York: KTAV Publishing House, 1967.

Vollers, Karl, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* Strasbourg:1906.

Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad al-, *Asbãb al-Nuzûl*, Beirut - Libanon: Dar al-Fikr, 1991.

Weil, Gustav, *Historisch-kritische Einleitung in derKoran*, Leipzig, Bielefeld, 1878.

Wansbrough, J., *Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1977.

Warraq, Ibn, (ed.), *The Origins of the Koran*, New York: Promotheus Books, 1998.

Watt, W.M., *Muhammad at Mecca,* Oxford: Oxford Univ. Press, 1953.

———, *Muhammad at Medina,* Oxford: Oxford Univ. Press,1956.

———, *Muhammad: Prophet and Statesman,* Oxford: Oxford Univ. Press, 1961.

———, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1970.

———, *Early Islam*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1990.

———, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, tr. Taufik Adnan Amal, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997.

Welch, A.T., "al-Kur'ãn*", EI*[2], Leiden: E.J. Brill, 1960- ....

———, "Introduction: Qur'anic Studies – Problems and Prospects," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47, 1979.

Wellhausen, Julius, *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin: G. Reimer, 1844-1899.

Wensinck, A.J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden: E.J. Brill, 1927.

———, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: E.J. Brill, 1933-88.

Zamakhsyari, Mahmud Ibn Umar al-, *al-Kasysyãf 'an Haqã'iq al-Tanzîl wa 'uyûn al-aqãwîl wa wujûh al-ta'wîl,* Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1966.

Zanjani, Abu Abd Allah az-, *Wawasan Baru Tarikh al-Quran*, tr. Kamaluddin marzuki Anwar & A. Qurtubi Hasan, Bandung: Mizan, 1986.

Zarkasyi, Muhammad Badr al-Din al-, *al-Burhãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt.

Zarqani, Abd al-Azhim, *Manahil al-Irfãn fî 'Ulûm al-Qur'ãn*, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt.

Zwemer, S.M., "Translation of the Koran," *Muslim World*, vol. 5, 1915).



INDEKS

Abban
Abbas, Abd Allah ibn
Abbas, Abu al-Abbas Abd Allah ibn
Abbasiyah
Abduh, Muhammad
Abdul-Rauf, Muhammad
Abisinia
Abjad
abjad
Abrahah
Abu Ayyub
Abu Hamdun
Abu Hanifah
Aceh
Aceh, Abu Bakar
'adãh
Adam
adam
Adam, Yahya ibn
'adãt al-ta'rîf
adîm
adllã
Adzruh
Affan, Utsman Ibn
Afganistan
Afrika Utara
ahad
ahl al-bayt
Ahmad, al-Khalid ibn
Ahmad, al-Khalil ibn
Ahmad, Bashir al-Din
Ahmad Ibn Hanbal
Ahmad ibn Hanbal
Ahmad ibn Muhammad ibn Abd Allah ibn al-Qasim ibn
Ahmadiyah
ahruf
ahruf al-sab'ah
ahwal, Hamzah ibn al-Qasim al-
Aila
a'immah
Aisyah
ajzã
Akademi Hukum Syari'ah
akhbãr al-ahãd
Akhfasy, al
Akhram, Ibn al-
aktãf
al-abwãb al-sab'ah
al-ahãdîts al-isrã'îliyah
al-Ajuri
al-Ashma'i
al-Aswad
al-'Azrami
al-Azraq
al-Bagawi
al-bahr
al-Baladzuri
Al-Bazzi
al-Bazzi
al-Daraqutni
al-Darimi
al-Dzahabi
al-dzikr
Al-Gazali
al-hadîts al-qudsî
al-hanifiyyah
al-hurûf al-muqaththa'ah/ãt
al-imãm
al-Khal'
al-khal'
al-khulafã' al-rasyidûn
al-kitâb
al-kitãb
al-matsãnî
al-mi'ûn
al-mufashshal
al-nãsikh wa-l-mansûkh
al-Qadr
al-qadr
al-qirã'-ah bi-l-ma'nã
al-qirã'ah bi-l-ma'nã
al-qirã'ãt al-arba'ah 'asyr
al-Qirã'ãt al-'Asyr
al-qirã'ãt al-'asyr
al-qirã'ãt al-sab'
al-Quran, asal-usul
al-Quran, Kronologi
al-Quran, kronologi
al-Quran, pengumpulan
al-Quran, pewahyuan
al-Rahmãn
al-rahmãn
al-rahmãn al-rahîm
al-rûh al-amîn
al-thiwãl
al-Ya'qubi
'alã qiyãs al-'arabiyah
Albania
Ali, Hashim Amir
Ali, Maulana Muhammad

Ali, Mukti
Ali, Zayd ibn
Allah, Abu Syu'aib Shalih ibn Ziyad ibn Abd
Allahabad
'ãm-khashsh
A'masy, Abu Muhammad Sulaiman ibn Mahran al-
A'masy, Isa ibn Amr al-
Amerika
Aminah
Amir, Abd Allah ibn
'Amir, Ibn
Amir, Ibn
'ãmm
Ammar, Zabban ibn al-'Ala' ibn
Amr
amr
'amr
Amr, Abu
Amr, Dlirar ibn
amshãr
Anas, Malik ibn
Anbar, al-
Anbari, Ibn al-
Andalusi, Muslim ibn Qasim al-
Andalusia
Andrae, Tor
anshãr
Anshari, Maslamah ibn Mukhallad al-
apparatus criticus
'Aqabah
'aqabah
Arab, Pagan
Arab, pagan
'Arabi, Muhyi al-Din ibn al-
A'raj, Humaid ibn Qais al-
Aramaik
aramaik
Arami
Arberry, Arthur J.
Arizona State University
Arkoun, Mohammed
Arnold
Aro
Arqam, al-Arqam ibn Abi al-
Arqam, Sulaiman ibn
Arrivabene, Andrea
Asad, Muhammad
Asadi, Syu'bah ibn Ayyas ibn Salim al-Hannath al-
asal-usul al-Quran
asãnîd
asãthîr al-awwalîn
Asbãb al-Nuzûl
asbãb al-nuzûl
'Ash, Aban ibn Sa'id ibn al-
'Ash, Abd Allah ibn Amr ibn al-
Ash, Amr ibn al-
'Ash, Sa'id ibn al-
Ashim
Ashim, Nashr ibn
Ashim, Salamah ibn
'asib
Asma
Aswad, Miqdad ibn
Asy'ari, Abu Musa al-
'Ata'iqi, Ibn al-
Atha'
'Aththar, Abu Bakar Muhammad ibn al-Hasan ibn Ya'q
Auf, Abd al-Rahman ibn
Aus
Avar
âyah
ayat rajam
ayat-ayat Syi'ah
Ayoub, Mahmoud
ayyãm
Ayyasy, Abu Bakr ibn
Azadi, Hafsh ibn Amr ibn Abd al-Aziz al-Duri al-

bayt, rabb al-
Babawayh, Muhammad ibn
Babilonia
bacaan Syi'ah
Badr
Badui
Bagdad
Bagdadi, al-Laits ibn Khalid al-Marwazi al-
Bagdadi, Idris ibn Abd al-Karim al-Haddad Abu al-H
Bahdalah, Ashim ibn
Bahrain
Bakr, Asma' binti Abi
Bakr, suku
Baljon, J.M.S.
Bankipur
banû
Baqillani, Abu Bakr al-
Baqir, Imam Muhammad al-
Bar Kochba
Bashrah
Bashri, Muhammad ibn Mutawakkil Abu Abd Allah al-L
Basle
basmalah
Basrah
Basri, Hasan al-
Basyir, Abd Allah ibn Ahmad ibn
Basyir, Muhammad ibn Nu'man ibn
Bausani
bay'ah
bay'ah al-ridlwãn
Baydlawi, Nashr al-Din ibn Sa'id al-
bayt al-'izzah
Bazzar, Khalaf ibn Hisyam al-
Bell, Richard
Berber
Bergstraesser, Gotthelf
Bergua
Bethge, Fr.
Bibliander, Theodore
biblical criticsm
bid'ah

Bilqis
Bi'r Ma'una
birr
Bizantium
Blachere
Blachère, Regis
Boere
Bonelli
Boullata, Isa J.
Boysen
Buczacki
Bugis
Buhl
Bukhari
Bulgaria
Bunan, Ibn
Burma
Burton, John
Busti, Abu Hatim
Muhammad ibn
Habban al-

C.E. Bosworth
Caetani, L.
Calza
Cansinos Assens
Cardona Castro
Carlyle, Thomas
Casanova, Paul
Causevic
Cheko
Cina
Cluniac Corpus
conformity to nature
consensus doctorum
consensus ecclesiae
Constantinople
Croce, Ricoldo da Monte
Crusenstolpe
Cusa, Nicholas of

Dajuni, Abu Bakr
Muhammad ibn
Ahmad ibn Umar al-
Dakhwan, Ibn
Damaskus
Dani, Abu Amr al-
Danube
Dar al-'Ulum
Darbas
Darda, Abu al-
Dari, Tamim al-
Dawud, Ibn Abi
Denmark
Denver
Dionysius Carthusianus
Dizawaihi, Ibn
dlamir
dlamîr maushûl
Dlarir, Abu Utsman al-
du'ã al-fajr
du'ã al-qunût
Du'ali, Abu al-Aswad al-
Dumat al-Jandal
Durayd, Ibn
dzikr
Dzimari, Yahya al-
dzimmi
dzû mirrah
Edinburgh University
Press
Edinburgh: Edinburgh
Univ. Press
Eigentumsmarken
elan
Eropa
Erpenius, Thomas
Ess, Josef van
Ethiopia
Eufrat
evangelium

Fadak
Fadl
Fahmi, Abd al-Aziz
fãqih
Farah, Ibn al-
Farisi, Salman al-
fãshilah
fath makkah
Fathimah
fatratu-l-wahy
fawâshil
fawãshil
fawâtih
Fazl, Mirza Abu'l
Fez
Finlandia
Fischer, A.
form-criticism
Fracassi
Frankfurt
fuqahã'
furqãn

Gani, Bustami A.
Ganim, Abd Allah ibn
Hafsh ibn
garîb
Gassanid
Geiger, Abraham
Gerock, Karl Friedrich
gestaltung
Gibb, HAR
Gines, Vernet
Githa, Syaikh Ja'far
Kasyif al-
Glazemaker
gloss
gnostik
Goldziher, Ignaz
Grimme, Hubert
Grotius, Hugo
Gua Hira
Guetenberg, Johanes
Guillaume, Alfred
Gustav Leberecht Fluegel

Habasy, Ibn
habr al-ummah
Habsyi
hadîts, mushthalah al-
Hadlrami, Ya'qub al-
hãfizh
Hafshah
Hajar, Ibn
Hakam, Marwan ibn al-
halîf
Halimah
Hamadani, Abu al-'Ala' al-
Hanafiyah
Hanbaliyah
hanîf
Hanifah, Abu
Harb, ibn
harf
harf shãmit

Harits, Abd al-Rahman ibn al-
Harits, Abu al-
Haritsah, Zayd ibn
Harran
Hartwig Hirschfeld
Hasan, A.
Hasan, al-
Hasan, Husain ibn Abi al-
Hasani, Abu Ya'la Hamzah al-
Hasyim, Abu Thahir ibn Abi
Hasyim, banu
Hasyim, Ibn
Hasyim, Ibn Abi
Hasyimi, Abu al-Hasan al-
Hatha
Hatim, Abu
Hatim, Ibn Abi
Hawar
Hawazin
Hawwaz
Haytsam, Ibn al-
Hayyan, Ibn
Heidelberg
Henning
Henninger, J.
Heraclius
heuristik
hidãyah
Hijaz
hijaz
Hijr
hijrah
hikmah
Himyari
Hira
Hisyam
hizb
hijrah
Hisyam
Hochsprache
hochsprache
Horovitz, J.
Hrbek
Hubaisy, Abu Maryam Zarr ibn
Hubaisy, Zarr ibn
hudã
Hudaibiyah
Hudzaifah, Abu
Hudzali, Abu al-Hasan ibn Abd al-Mu'min al-
huffãzh
Hulwani, al-
Hunain
Hungaria
Hurayrah, Abu
Hurgronje, Snouck
Husayn, Abd Allah ibn al-
Husayn, Thaha
Hushri, Al-
Huththi
Huwairits, Utsman ibn al-
Huzhail
IAIN
Ibrahim
Idris
'iddah
i'jam
i'jaz
'Ijli, al-
ijmã'
ijtihãd
Ikhtiyãr
ikhtiyãr
Ikrimah
ilhãm
'ilm
Imãla
imãla
imãm al-dunyã
imlã'
impostor
India
Indonesia
Injil
insider
Intellektuelle Urheber
Iqbal, Muhammad
Irak
Iran
irtijãl
Ishaq, Ibn
Ishfahani, al-
Islam
ism 'alam
isnãd
Isopescu
isrã'
Israfil
isrã'îliyãt
isti'ãdzah
istihsãn
isytiqãq
Italia

Ja'far, Abu
Jabal, Mu'adz ibn
Jabr, Muhammad ibn
Jabr, Mujahid ibn
Jad, Abu
Ja'far, Abu
Ja'far, Ibn
Jahal, Abu
Jahdari, Ashim al-
jahiliyah
Jahiz, Al-
Jahl, Abu
Jammal, al-
jam'u-l-qur'ãn
Jannatãni
jannatãni
Jariyah, Mujammi' ibn
Jawa
Jayyat, Ahmad Hasan al-
Jaza'iri, al-
Jazari, Ibn al-
jazm
Jeffery, Arthur
Jerman
Jibril
jibril
jizyah
Jones, A.
Jones, Alan
Jubair, Ibn
Jubair, Sa'id ibn
Julanda, al-
jumhûr
Jumhur, Ibn
Jung, Carl Gustav
Juz'
juz'

Ka'ab, Ubay ibn

Ka'bah
kãhin
kalãm al-nãs
kalãm Allãh
kalãm gayr al-mubãsyir
kalãm mubãsyir
kalãmu-Allãh
Kalamun
Kalbi, Sulaiman ibn al-
Kasimirski
katãtîb
Katsch, Abraham I.
Katsir, Ismail Imad al-Din abu al-Fida' ibn
kaum Ja'far
Kazembeg, Mirza
Kemajuan Islam Yogyakarta
Ketton, Robert of
Keyzer
khabar wãhid
Khadijah
Khaibar
Khalid, Khallad ibn
Khalifah, Dihyah ibn
Khalil, Munawar
khamr (anggur)
Khan, Sayyid Ahmad
kharaj
Kharasy, Ibn
khãshsh
Khat
khat Kufi
khat kufi
Khaththab, Umar ibn
Khawarij
Khaybar
Khaytsama, Abu
Khazin, al-
Khazraj
Khu'i, Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-
Khu'i, al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-
Khulay', Ibn
Khuli, Amin al-
Khurasan
Khusru II
Khutsaim, Ibn
Khuza'ah, suku
Kiblat
Kilabi, Abd al-A'la ibn al-Hakam al-
Kinanah
Kinani, Amr ibn al-Qamah al-
Kinani, Badr al-Din Muhammad Ibrahim Sa'd Allah al
Kindi, al-
Kiraah Tujuh
Kisa'i,
kitãb
kitãb al-tafsîr
kitãb maknûn
Kommentar
Konkordanz
Konstantinopel
Konstitusi Madinah
Korpus Resmi Tertutup
Krackovskiy
Kramers
Krimskiy
Kristen
Kronologi Mesir
Kuala Lumpur
Kufah
Kufi, Ahmad ibn Zubayr ibn Muhammad al-
kuttãb
kuttãb al-wahy
kutub

Lahab, Abu
lãhiqah
lahjah
Lange
lauh mahfûzh
Laut Tengah
Layla, Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Abi
laylat al-qadr
lectio vulgata
Leningrad
lex talionis
Lezevyc, Volodymyr
Lieferungen
Lihyanik
lingua franca
lingua sacra
lisãn
Ljubibratic
logia
Loth, O.
Lubis, Adnan
Ludovico
Luqman
Luther, Martin

ma'ãnî
Ma'arib
Mabãnî
Madani, Abu Ja'far al-Makhzumi al-
Madani, Nafi' ibn Abd al-Rahman ibn Nu'aim al-
Madaniyah
maddah
Madinah
Ma'qil, Salim ibn
Muhamm, Ya'qub ibn Ishaq ibn Zayd ibn Abd Allah Ab
Mada'in
maddah
Madsen
Madyan
madzãhib
maf'ûl gayr al-mubãsyir
Mahalli, Jalal al-Din al-
mahdlar
Mahran, Ibn Abi
Mahzum
Maimuniyah
main stream
Mainz
Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah
majrûr
Majus
Majusiyah
Makassar
Makhzumi, Abd Allah ibn al-Sa'ib al-
Makhzumi, Ikrimah ibn

Khalid al-
Makkah
makkah
Makkiyah
Makkiyah-Madaniyah
Maksum, KH. Ali
Maktum, Abd Allah ibn Umm
malã'ikah
Malik, Anas ibn
Malik, Bisyr ibn Abd al-
Malik, Hisyam ibn Abd al-
Maliki, al-Qadli Isma'il ibn Ishaq al-
Malikiyah
Manaf, Abd al-
Mandean
Mudaini, Ali ibn al-
mudzakkir
Mughirah
Mugira, al-
muhãjirûn
Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Khalid ibn Muhammad
Muhammad ibn Muhaishin
Muhammad ibn Murtadla
Muhammad, Ja'far ibn
muhkam
muhkam-mutasyãbih
Muir, Sir William
Mujahid, Ibn
mu'jizãt
mumãtsalah
Munãfiqûn, al-
munãsabah
murãdif
Murtadla, al-Syarif al-
Musa
Musa, Harun ibn
Musa, Isa ibn Mina' ibn Wardan Abu
musabbihãt
Musaddad, KH. A.
Mushaf Atha' ibn Abi Rabah
Mushaf Ikrimah
Mushaf Abd Allah ibn Amr
Mushaf Abu Musa al-Asy'ari
mushaf ahl al-Aliyah
Mushaf Aisyah bint Abu Bakr
Mushaf al-A'masy
Mushaf al-Aswad ibn Yazid
Mushaf al-Harits ibn Suwaid
mushaf al-imãm
Mushaf al-Rabi' ibn Khutsaim
Mushaf Ali
Mushaf Ali ibn Abi Thalib
Mushaf Alqama ibn Qais
Mushaf Anas ibn Malik
Mushaf Bashrah
mushaf Bashrah
Mushaf Damaskus
mushaf Damaskus
Mushaf Hafshah bint Umar
Mushaf Hiththan
Mushaf Ibn Abbas
mushaf Ibn Abbas
Mushaf Ibn al-Zubayr
Mushaf Ibn Mas'ud
mushaf Ibn Mas'ud
mushaf ibn Mas'ud
mushaf Irak
Mushaf Ja'far al-Shadiq
mushaf kota Bashrah
mushaf kota Hims
Mushaf Kufah
mushaf Kufah
Mushaf Madinah
mushaf Madinah
Mushaf Mujahid
Mushaf Pra-utsmani
mushaf Pra-Utsmani
mushaf pra-utsmani
Mushaf Primer
mushaf Primer
mushaf primer
Mushaf Sa'id ibn Jubayr
Mushaf Salim ibn Ma'qil
mushaf Salim ibn Ma'qil
mushaf Sekunder
mushaf sekunder
Mushaf Shalih ibn Kaisan
Mushaf Thalhah ibn Musharrif
Mushaf Ubay
mushaf Ubay
Mushaf Ubay ibn Ka'b
Mushaf Ubayd ibn 'Umair
Mushaf Umar ibn Khaththab
Mushaf Ummu Salamah
Mushaf Utsmani
Mushaf utsmani
mushaf utsmani
Mushaf Zayd ibn Tsabit
Musthafa al-Maragi
Mushthaliq, banu
Musnad
Mustofa, H.A
Mustofa, H.A.
mutasyãbih
mutasyâbihât
mutasyãbihãt
mutawassithah
mutawãtir
Muthalib, Abd al-
Muthalib, Hamzah ibn Abd al-
Muthaw'i, al-
Muththallib, al-
Mu'ta
Mu'tazilah

Nabatean
Nabthi
Nadim, Ibn al-
Nadir, banu
nadzîr
Nafi'
Nahhas, Ismail al-
Naisaburi, Abu al-Qasim al-Hasan ibn Habib al-
nãqish
Naqqasy, al-
Nasa'i, Al-

Nashah, Syaibah ibn
nashb
Nashr
nashr
nashsh
nãsikh-mansûkh
naskh al-hukm dûna al-tilãwah
naskh al-hukm wa al-tilãwah
Nasr, Seyyed Hossein
Nawfal, Waraqah ibn
neo-modernis
nestorian
Nikolaev
Noeldeke, Theodor
Norwegia
Nuh
Nuh, Abu Shalih Manshur ibn
Nunasi
nunasi
Nushaibi, Ja'far al-
Nusyaith, Abu
nuthq
Nuwas, Dzu
nuzûl
Nykl

Ohlmarks
Oman
open-minded
orientalis
outsider
outsiders

Padua
Pakistan
Palmer
Pandza
par exellence
Paris
Parisian Acadèmie des Inscriptions et Belles-Lettr
pausa
Pauthier
Pearson, J.D.
Pentake
Perang Badr
Perang "Parit" (khandaq)
Perang Salib
Perang Shiffin
Perang Uhud
pericopes
Perjanjian Aqabah
Perjanjian Baru
Perjanjian Hudaibiyah
Perjanjian Lama
Persia
personal pronoun
Piagam Madinah
Pickthall, Marmaduke
Polandia
Portugis
Postnikov
praxis
pseudo-propheta
Puebla, Ortiz de la
Puin, Gerd-R.

qadîm
Qaffal, Al-
Qainuqa, banu
Qais, Alqama ibn
Qalun
Qantari, al-
qara'a
Qarasat
qarãthîs
Qashani, Abd al-Razak al-
Qatadah
qawm
Qazaz, al-
qeryãnã
Qirã'ah
qirã'ah
qirthãs
qiryãnî
Qummi, Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim al-
Qunbal
Quraisy
qur'ãn
qurãn
Qurayzhah, banu
qurrã'
Qurusa'at
Qutaibah, Ibn

rab'ah
rabb
Rabi'ah, Qasim ibn
Raha
Rahman, 'Abd al-
Rahman, Aisyah Abd al-
Rahman, Fazlur
raqq
Rasm
rasm
ra'sul ãyah
rasûl karîm
Razi, Al-
Razi, al-
Razi, Fakhruddin al-
Razzaz, al-
redaction-criticism
Reland, Adrian
Ridla, Syaikh Muhammad Rasyid
riqã'
riwãyah
Robles, Gerber de
Rodwell
Romawi
Romawi Timur
Ross, Alexander
rub' al-hizb
Rudi Paret
Rudolph, W.
rûh
Ruh Kudus
ruku'
Ruman, Abu al-Aliyah Yazid ibn
Rumania
Rusia
ru'yah
ru'yat al-shãlihah
ru'yatu-llãh
Ryer, Andrew Du

sababiyah
sab'ah ahruf
Sabean
sãbiqah
Sacy, Silvestre de

Sa'd (ibn Abi Waqqash)
Sa'd, Ibn
Sa'fad
sãhir
Said, Labib al-
Saji, al-
Salam, Abu Ubayd al-
Qasim ibn
Salam, 'Izz al-Din Abd al-
Salamah, Ibn
Sale, George
Salt, Umaiyah ibn Abi al-
salvation history
Samiri, al-
Samiyah, Ziyad ibn
San'a
sanad
Saraya, Abu al-
Sasanid (Sasaniyah)
Savary
Sayf, Ibn
Sayyid al-Qurrã'
Scaliger, Joseph
Schacht, Joseph
Schwally, Friedrich
Scriptio defectiva
scriptio defectiva
scriptio plena
Segovia, Juan of
Semit
semit
Serbo-Kroasia
Serjeant, R.B.
Sezgin, Fuat
Sha'
Shabah, Amr ibn
Shabah, Ubayd ibn
Shadiq, Ja'far al-
Shadiq, Ja'far ibn
Muhammad al-
Shahbah
shahîfah
Shalih, al-Kalbi Abu
Shalih, Ibn
Shamit, Ubadah ibn
Shiddieqy, Hasbi Ash-
Shiddiq, Abu Bakr al-
shuhuf
Shuri, al-
sihr
Sijistani, Abu Hatim al-
Simmah, Durayd ibn al-
Sindhi
Singkel
sîrah
Siria
Siriak
Siyãq garîb
siyãq garîb
siyãq, qarînah
Skulov
Smith, Jane I.
Sobolewski
Solidaritas kesukuan
solidaritas kesukuan
Solomon Schweigger
sophia
Southern, R.W.
Spanyol
spirit
Spitaler, Anton
Sprenger, Aloys
St. Petersburg
Stuttgart
Subba
Subki, Ibn al-
Sublukov
Sufyan, Abu
Sufyan, Mu'awiyah ibn
Abi
sukûn
Sulaim, banu
Sulaiman, Utsman ibn
Sa'id ibn Abd Allah
ibn
Sulami, Abu Abd al-
Rahman al-
Sunda
sunnah
Sunni
Sûrah
sûrah
sûrat al-hafd
sûrat al-khal'
Surat Madaniyah
surat Madaniyah
Surat Makkiyah
surat Makkiyah
Suryani
Susi, al-
suwar
Suyuthi, Jalal al-Din al-
Swedia
Syada'i, Ibn
syaddah
syadîd al-quwã
Syadza'i, al-
Syadzan, Ibn
Syadzan, ibn
Syafi'i, Abu Abd Allah
Muhammad ibn Idris al-
Syafi'iyah
Syahsyahani, al-
Syaibah, Utsman ibn Abi
syã'ir
Sya'tsa', Abu al-
Syaibani, Abu Amr al-
syaikh
Syaikh al-Akbãr
syaikh al-qurrã'
syakhsh
Syakir, Syaikh
Muhammad
syakl
Syamah, Abu
Syams, Harb ibn
Umaiyah ibn Abd al-
Syanabudz, Muhammad
ibn Ahmad ibn Ayyub
ibn
Syanabudzi, al-
syarh
Syathawi, al-
Syathibi, Al-
Syathibi, al-
Syawãdzdz
Syawkani, al-
Syaybani, al-
Syi'ah
Syi'ah Imamiyah
Syi'b, al-
syifã'
Szdmajer
Szokolay
tã' maftûhah
tã' marbûthah
ta'abbud

ta'ãwudz
tabarrur
tabdîl
tãbi'în
Tabuk
tadzkirah
tafsîr
tafsîr bi-l-dirãyah
tafsîr bi-l-ma'tsûr
tafsîr bi-l-ra'y
tafsîr bi-l-riwãyah
tahaddî
tahannuts
tahrîf
Taimiyah, Ibn
Tajwîd
tajwîd
taklîm
Talbi, M.
Talhi, al-
Tamim
Tamim, Ayyub ibn
tanwîn
tanzîl
tanzîl al-kitâb
taqfiyah
tarannum
tarjîh
tarjumãn al-qur'ãn
tarkîb
Tartîl
tartîl
Taschenbuchausgabe
Tashhîf
tashhîf
Tashkent
tashrîf
tasmiyah
ta'wîl
Tassy, Garcin de
tawãtur
tawhîd
tawqîfî
Tawrat
Tayma
terminus technicus
textus receptus
Thabari, Muhammad ibn Jarir al-
Thabrani, Al-
Thahir, Ali Nashuh al-
Thaif
Thalhah, Ali ibn Abi
Thalib, Abu
Thalib, Ali ibn Abi
Thalib, Ja'far ibn Abi
tharîq
thuruq
Thusi, Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-
Tiberia
Tilãwah
tilãwah
Tionghoa
Titus
Toledo
Tollens
Tomov
Tornberg
Torquemada, Juan of
Torrey, C.C.
TPA
Transoxania
Transyordania
Tsabit, Abu Khuzaimah ibn
Tsabit, Khuzaimah ibn
Tsabit, Zayd Ibn
Tsabit, Zayd ibn
Tsa'lab
Tsamudik
Tsaqafi, al-Hajjaj ibn Yusuf al-
Tsaqafi, Isa ibn Umar al-
Tsaqif
Tsawri, Sufyan al-

'Ubaydillah, Thalhah ibn
Ubay, Abd Allah ibn
Ubayd, Abu
Ubayd, Sa'd ibn
Uhud
Ukraina
Ula
'Ulûm al-Qur'ãn
'ulûm al-Qur'ãn
'ulûm al-qur'ãn
Ulmann
Umair, Mus'ab ibn
Umaiyah
Umar, Abd al-Wahid ibn
Umm al-kitãb
umm al-kitãb
ummah
ummiyyûn
umwelt
Universitas al-Azhar
Universitas Sorbonne
'Uqayli, al-
Uqbah, Walid ibn
Urdu
ushûl al-fiqh
uslûbî
'uslûb
Utrecht
Utsman, Ibn
Uyaina, Ibn
Uzair (Ezra)

variae lectiones
Venerabilis, Petrus
Versailles
Veryovkin
Vesely
visionsvermoegen
Vives, Juan Luis
Voltaire, F.M.A.
vûrd af Gãd

wadd
Wadi al-Qura
Wahidi, al-
Wahl
wahy
wãjib
Wali Allah, Syah
Walid, Khalid ibn
Wansbrough, J.
Wansbrough, John
waqf
Wara, Ibn
Waraqa' ibn Umar
Wardan, Abu al-Harits Isa ibn
Warsy
washl

Wasithi, Abu Bakr al-
Watt, W. M.
Wazzan, al-
Weil, Gustav
Welch, A.T.
Wellhausen, Julius
weltanschauung
William II
Wisdom, John
word of God
work of God
world-view

Ya‘, Ishaq ibn Ibrahim ibn Utsman Abu Abd Allah ib
Yagut, Aswad ibn Abd
Yahudi
Yahya ibn Ya’mas
Yahya ibn Ya‘mur
Yahya, Muchtar
Yamamah
Yaman
Yaman, Hudzayfah ibn al-
Ya‘qubi, al-
Yasar, Abu Sa‘id al-Hasan ibn
Yasar, al-Fudlayl ibn
Yatsrib
Yazidi, Yahya ibn al-Mubarak al-
Yerusalem
Yudeo-Kristiani
Yuhanna
Yunani
Yunus, Mahmud
Yusuf
Yusuf-effendi-zade, Abu Muhammad Abd Allah ibn Muh

Zabur
Zamakhsy, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud ibn Umar a
Zanjani, Abu Abd Allah az-
Zar‘an
Zarqani, Al-
Zarqani, al-
Zayd, Abu
Zayd, Jabir ibn
Zayyat, Hamzah al-
Zettersteen
Zimmern, Heinrich
ziyãdah
Zographou-Meraniou
Zubayr, Abd Allah ibn al-
Zubayr, al-
Zubayr, Ibn
Zuh, Sulaiman ibn Muslim ibn Jammaz Abu al-Rabi‘ a
Zuhri, Ibn Syihab al-



Credit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan terakhir oleh Pustaka Alvabet, Februari 2005. ISBN: 979-3064-06-4

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan "Edisi Digital" dan atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.



Divisi Muslim Demokratis adalah divisi yang menaruh perhatian terhadap proses pencerahan dan pembaruan Islam, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak kemanusiaan.

Divisi ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik. Divisi ini juga memfasilitasi publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu yang sama.

Divisi ini berada di bawah Yayasan Abad Demokrasi, sebuah lembaga yang didedikasikan untuk pemajuan demokrasi di Indonesia.

www.muslimdemokratis.com

www.abad-demokrasi.com